THEOLOGISCH-PRAKTISCHE
QUARTALSCHRIFT

102. JAHRGANG 1954 4. HEFT

Hervorragende Gestalten des alttestamentlichen Priestertums

8. Onias III.

Von Dr. Karl Fruhstorfer, Linz a. d. D.

Onias III.[1]), Sohn und Nachfolger Simons II.[2]) im hohenpriesterlichen Amte, zeichnete sich durch Frömmigkeit und Unerbittlichkeit bei Gesetzesübertretungen (2 Makk 3, 1: Griech. Text) aus. Dank seiner Tugendhaftigkeit herrschte Ordnung und Zucht in Jerusalem. Das Ansehen der heiligen Stadt, besonders des Tempels, stieg. Selbst heidnische Könige ehrten den Jahwe-Tempel durch reiche Geschenke (V. 2). Als Beispiel führt das 2. Makkabäerbuch den syrischen König Seleukus IV. Philopator (187—175 v. Chr.) an, der von seinen Einkünften alle den Opferdienst im Tempel betreffenden Auslagen bestritt (V. 3). Hiebei werden freilich nicht die regelmäßigen Kultausgaben zu verstehen sein, sondern jene, die bei außergewöhnlichen Anlässen erwuchsen. Auch der Vater und Vorgänger des Seleukus, Antiochus III. der Große, hatte königliche Freigebigkeit gegen das Heiligtum zu Jerusalem an den Tag gelegt[3]). Bei derartigen Ehrungen des Tempels waren gewiß nicht zuletzt politische Momente maßgebend; die syrischen Könige suchten mit Goldfäden Juda an Syrien zu heften.

Welch eine Schickung, daß nun plötzlich Onias' Unerbittlichkeit die Gefahr einer Entehrung des Tempels herbeiführen sollte, daß auf einmal gerade durch einen Tempelvorsteher eine Unheilswolke über dem Tempel sich zusammenzog! Dieser Tempelvorsteher war Simon aus dem Stamme Benjamin, der somit weder Priester noch Levite war, sondern Laie[4]). Er hatte sich mit dem Hohenpriester Onias in Verwaltungsangelegenheiten entzweit

---

[1]) Es hat vier Hohepriester mit dem Namen Onias (hebr. choni) gegeben.
[2]) Behandelt unter Nummer 6 in dieser Artikelreihe: Jg. 1952, 2. Heft, S. 137 ff.
[3]) Flavius Josephus, Ant. Jud. 12, 3, 3.
[4]) Bévenot, Die beiden Makkabäerbücher (Bonn 1931, S. 181), freilich liest: „aus dem Geschlecht Balgeas" und macht Simon zu einem Leviten.

(V. 4: Gr. T.)[5]). Da Onias unerbittlich blieb, rächte sich Simon durch Verrat des Tempelschatzes. Er begab sich zu Apollonius, dem Befehlshaber von Cölesyrien und Phönizien, und meldete ihm, die Tempelschatzkammer zu Jerusalem sei angefüllt mit unermeßlichen Reichtümern, mit einer unzählbaren Geldmenge; es sei weit über das zum Gottesdienst Notwendige vorhanden, der König könne daher zugreifen (V. 5 f.). Seleukus erfuhr die „Simonie". Begreiflich, daß er sein Verhalten zum Tempel änderte! Bald gelüstete ihn nach dem Tempelschatz. Simon verrechnete sich nicht, als er mit der auri sacra fames rechnete; der Reichskanzler Heliodor erhielt den königlichen Auftrag, den Tempelschatz zu holen (V. 7). Um eine vorzeitige Wegschaffung des Tempelschatzes zu verhindern, gab sich Heliodor den Anschein, als wollte er die Städte in Cölesyrien und Phönizien bereisen (V. 8). In Jerusalem wurde er vom ahnungslosen Hohenpriester Onias freundlich empfangen[6]), dem er den Zweck seines Kommens eröffnete; doch unterließ der Kanzler hiebei nicht zu fragen, ob in Wahrheit die Sache sich so verhalte, wie die Anzeige lautete (V. 9). Mochte Onias noch so schmerzlich berührt sein, er verlor die Ruhe und Fassung nicht. Mit ruhiger Entschiedenheit antwortete der Hohepriester: Was Simon zur Anzeige brachte, sind teils Armengelder, teils ist es Eigentum Hirkans, eines ganz hervorragenden Mannes. Die Gesamtsumme beträgt 400 Silbertalente und 200 Goldtalente[7]), also keine unzählbare Menge Geldes, wie Simon angab. Ferner wies Onias darauf hin, daß dem Tempel, der auf der ganzen Welt in Ehren steht, ob seiner Verehrungswürdigkeit und Heiligkeit die Gelder anvertraut worden sind; daher würde durch Wegnahme der im Tempel deponierten Gelder der Tempel selbst entehrt werden (V. 10—12). Doch der Reichskanzler berief sich auf den Auftrag des Königs, die Talente zu überbringen. Tat-

---

[5]) Der lateinische Übersetzer hat paranomia (iniquum aliquid) statt agoranomia gelesen. Doch ist die Bedeutung des letzteren Wortes strittig. Gutberlet meint: Simon verkaufte als der Obermarktmeister zu seinem Nutzen und kaufte für den Tempel billiger, als er angab, so daß er sich einen ungerechten Gewinn aneignete. (Das zweite Buch der Machabäer, Münster i. W., 1927, S. 47.) Nach Bévenot war Simon wohl Bankier, der weltliche Angelegenheiten und vermutlich auch das Geldwesen des Tempels verwaltete (a. a. O.). Bévenot führt überdies in Betracht kommende politische Gegensätze an. Bückers bemerkt: Vielleicht unterstand dem Simon ganz oder teilweise die Verwaltung der Tempelgüter oder die Aufsicht über den Markt. (Die Hl. Schrift für das Leben erklärt. Freiburg i. Br. 1939, Bd. V, S. 165.)

[6]) In V. 9 ist auffällig: in civitate. Vielleicht will damit gesagt sein, der Hohepriester, der zeitweilig außerhalb Jerusalems sich aufhalten mochte, habe Heliodor in Jerusalem, der heiligen Stadt, nicht anderswo empfangen; der Hohepriester sei eigens in die „Stadt" zurückgekehrt.

[7]) 1 Talent = 3000 Schekel. 1 Silberschekel = 2.50 Mark. Mithin 1 Silbertalent = 7500 Mark. Also 400 Silbertalente = 3 Millionen Mark. — 1 Goldschekel = 45 Mark, somit 1 Goldtalent = 135.000 Mark. 200 Goldtalente = 27 Millionen Mark.

sächlich wollte Heliodor am bestimmten Tage den Tempel betreten (V. 13 f.). Darüber herrschte größte Bestürzung in der ganzen Stadt. Vor allem waren die Priester betroffen. Wem auch sollte die drohende Entheiligung des Heiligtums mehr zu Herzen gehen als den Dienern des Heiligtums? Sie warfen sich in ihrem priesterlichen Ornat vor dem Brandopferaltar im Priestervorhof des Tempels nieder und riefen Jahwe, den Hüter und Rächer anvertrauten Gutes, um Hilfe an (V. 15). Unter den trauernden Priestern wieder trauerte am meisten der Hohepriester Onias. Sein Aussehen, die bleiche Farbe, das Zittern des Körpers, offenbarten seinen Herzenskummer. Wer ihn ansah, dem mußte das Herz bluten (V. 16 f.). Aber auch die Laien zeigten sich zutiefst ergriffen. Männer liefen scharenweise aus den Häusern zusammen, in öffentlicher Bußprozession betend, da der heilige Ort der Verachtung anheimfallen sollte (V. 18). Frauen, mit dem Bußgewand umgürtet, durchzogen die Straßen. Selbst Jungfrauen litt es nicht mehr in ihrer Abgeschlossenheit; manche eilten zu Onias, um ihn ihrer Teilnahme und ihres Gebetes zu versichern, andere liefen zur Tempelmauer, um dort zu klagen. Solche, die das Haus festhielt, blickten weinend durch die Fenster, wenn die Bußprozession vorüberzog[8]) (V. 19). So bunt auch die zusammengeströmte Menge war, eine Stimmung beherrschte sie: jammervolle Spannung; ein Tun verband sie: Gebet um himmlische Hilfe. Alle beten mit zum Himmel ausgestreckten Händen, alle nehmen Zuflucht zur göttlichen Allmacht, zu demjenigen, der mächtiger ist als der syrische König und sein Kanzler. Alle beseelt der Gedanke und der heiße Wunsch: die Gelder, die dem Tempel Jahwes anvertraut wurden, sind Jahwe selbst anvertraut worden; möge denn das Jahwe Anvertraute denen, die es anvertraut, ganz unversehrt erhalten bleiben! (V. 20—22.) Hirt und Herde sind ein Herz und eine Seele.

Und Heliodor? Er hatte sich persönlich mit Gefolge bei der Schatzkammer eingefunden, um sein Vorhaben auszuführen (V. 23). Da gewahrten die Eindringlinge ein Roß mit einem furchterregenden Reiter in goldener Rüstung. Es schlug mit den Vorderhufen ungestüm gegen Heliodor aus. Noch zwei andere Jünglinge von schmucker Stärke, von gar großer Herrlichkeit, in prächtige Kleider gehüllt, erschienen, die Heliodor umstanden und von beiden Seiten geißelten, ihn ununterbrochen mit vielen Schlägen züchtigend. Jählings fiel Heliodor, der Reichskanzler, zu Boden. Der Träger des Namens „Geschenk der Sonne" versinkt in schwarze Nacht. Der Mund, der den Befehl zur Plünderung des Tempelschatzes gegeben hatte, kann kein Wort mehr hervorbrin-

---

[8]) Bévenot übersetzt den griechischen Text des V. 19 b: und sogar die (zu Hause) eingeschlossenen Mädchen liefen teils unter die Türeingänge, teils auf die Mauer, teils blickten sie durch die Fenster hinaus (S. 183). Bückers bemerkt: Es handelt sich nicht um Tempeljungfrauen, wie öfter angenommen wird (S. 168).

gen. Der gekommen war, den Tempelschatz zu rauben, ist nun selbst beraubt jeglicher Hoffnung auf Rettung. Eilig wird er in hilflosem Zustand auf einer Tragbahre aus dem unheimlichen und unheilvollen Ort hinausgetragen. Glänzend und stolz war Heliodors Einzug in den Tempel, armselig und erbärmlich sein Auszug[9]) (V. 24—29). Wer erkennt nicht die vergeltend eingreifende Hand Gottes? Gott sandte Engel[10]), um die Heiligkeit seines Hauses zu schützen, um Raub und Säkularisation von Tempelgut hintanzuhalten. Als der schimmernde Reiter zu Roß darf wohl bezeichnet werden der Schutzengel des Volkes Israel, der heilige Erzengel Michael (Dn 10, 13. 21). Die wunderbare Verherrlichung des Jahwe-Tempels rief bei allen gesetzestreuen Bewohnern Jerusalems größte Freude hervor. Der Tempel, der kurz vorher noch von Angstrufen durchschwirrt war, hallte nun unter dem Eindruck des Wunders von jubelnder Freude wider (V. 30).

Wir vermögen der Meinung[11]) nicht beizupflichten, Heliodor sei von einem wunderbaren und unerwarteten Gewitter mit zukkenden Blitzen und einfallendem Nebel überrascht worden. Denn Blitze nehmen nicht die Gestalt eines Pferdes, eines Reiters und geißelnder Jünglinge an. Außerdem hätte das Gewitter in der Schatzkammer, worin der Kanzler sich befand (V. 27), losbrechen müssen. Selbst solche, die zum Freundeskreise Heliodors zählten, erkannten das Walten der Wundermacht Jahwes. Darum wandten sie sich schleunigst an den Hohenpriester Onias, der ihnen noch vor kurzem ein Dorn im Auge gewesen, er möge den Allerhöchsten anrufen, daß dem in den letzten Zügen liegenden Kanzler das Leben geschenkt werde (V. 31). Onias entschloß sich, der Bitte zu willfahren. Durch den Tod Heliodors wäre allerdings Jerusalem mit seinem Tempel von einem mächtigen Feind befreit worden; aber ein etwaiger Argwohn des Königs, nicht göttliches Eingreifen, sondern schlaues, menschliches Zugreifen, jüdische Hinterlist habe den Tod des Reichskanzlers herbeigeführt, hätte für den Tempel erst recht schlimme Folgen haben können. So brachte denn der Hohepriester für die Rettung Heliodors ein Opfer dar (V. 32). Während Onias opferte und betete, erschienen die strahlenden Jünglinge wieder, die vorher Heliodor gegeißelt

---

[9]) Eine Parallele bietet das verschiedene Aussehen des Zaren Nikolaus I. von Rußland vor und nach seiner Audienz bei Papst Gregor XVI. im Dezember 1845. Stolz, hoch aufgerichtet und vornehm war der Kaiser, der namentlich die Unierten zum Übertritt in die Orthodoxie zwang, zur Audienz gekommen; bleich, gebückt, verstört, mit Schweißtropfen auf der Stirne kam er wieder. (Seppelt-Löffler, Papstgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart. Bonn 1933, S. 394. — Kardinal Wiseman, Erinnerungen an die letzten vier Päpste. Aus dem Englischen von Reiching. 2. Lieferung. Regensburg 1858, S. 396 f.)

[10]) Im griechischen Originaltext wird in V. 24 Gott der Herr der Geister genannt.

[11]) Grill, Die Gewitter-Theophanie im Alten Testament, Wien 1931, S. 91.

hatten, und sprachen zum Reichskanzler: Sage Dank dem Hohenpriester Onias! Denn seinetwegen schenkt dir der Herr das Leben. Du bist von Gott gezüchtigt worden; nun aber verkünde allen Gottes Großtaten und Macht! (V. 33 f.). Zur Buße muß Heliodor demjenigen Dank sagen, vor demjenigen sich verdemütigen, dessen Bitte um Heilighaltung des Tempels er mit hartnäckigem Stolze abgeschlagen hatte. Aber nicht nur dem Hohenpriester soll Heliodor für seine Rettung danken. Sein Dank gegen Gott soll in lobpreisender Verkündigung der göttlichen Macht bestehen. Wie groß ist die Macht priesterlichen Gebetes! Das Gebet und Opfer des Hohenpriesters Onias entwand die Geißel den Händen der Jünglinge, verwandelte die Strafengel in Engel des Heiles.

Der gerettete Reichskanzler Heliodor ließ dem vom Hohenpriester zur Rettung dargebrachten Opfer ein Dankopfer folgen und kehrte nach Verabschiedung von Onias zum König zurück (V. 35). Welche Freude mag das Herz des Hohenpriesters über die Gesinnungsänderung des Reichskanzlers empfunden haben! Dachte Onias an den Wesir Naaman von Damaskus, den das Heilungswunder des Propheten Eliseus in einen Jahweverehrer umgewandelt hatte? (4 Kg 5). Auch am königlichen Hof verschwieg Heliodor sein erschütterndes Erlebnis zu Jerusalem nicht (V. 36), obschon es ihn als Reichskanzler sicher nicht leicht ankommen mochte, den Auftrag der Engel auszuführen (V. 34). Trotz des über Heliodor ergangenen und von ihm berichteten göttlichen Strafgerichtes aber wollte König Seleukus IV. nicht von seinem Vorhaben abstehen, den Tempelschatz zu Jerusalem in seine Gewalt zu bekommen. Geblendet vom Golde, blieb der König verblendet gegen das göttliche Walten (V. 37). Heliodor antwortete seinem Gebieter, zu dessen vertrautesten Freunden er gehörte: Wenn du einen Feind hast, magst du ihn nach Jerusalem schicken. Aber den eigentlichen Zweck wird eine solche Mission nie erreichen — du wirst einen Gegeißelten oder einen Toten zurückerhalten, doch nicht den Tempelschatz, um den es dir zu tun ist; denn derjenige, der im Himmel seine Wohnung hat, sucht heim und beschützt jenen Ort und schlägt und vernichtet solche, die kommen, um dort Böses zu verüben (V. 38 f.). Von Heliodor brauchte Onias nichts mehr zu fürchten.

Die biblische Szene, nach der ein Reiter in goldener Rüstung auf den Tempelräuber Heliodor lossprengt, indes zwei Jünglinge Heliodor geißeln, hat Raffael in einem Gemälde der Stanzen des Vatikans (3. Stanze) verherrlicht. Heliodor liegt am Boden; der Becher mit den Goldstücken ist seiner Hand entsunken. Aber verdient im Pontifikat Onias' III. der Bericht über Heliodor Glauben? Er ist als ganz unhistorisch[12]), als legendär bezeich-

[12]) Willrich, angeführt in Paulys Real-Encyklopädie der Klassischen Altertumswissenschaft, neue Bearbeitung von Wissowa und Kroll. 15. Halbband. Stuttgart, 1912, Sp. 13.

net worden[13]). Doch berechtigt der Umstand, daß der Bericht Wunder erzählt, nicht zur Leugnung seines historischen Charakters. Es hat sich der Verdacht hervorgewagt, Heliodor sei durch Bestechung dazu gebracht worden, von Jerusalem fortzuziehen.[14]) Also an Stelle des Wunders goldener Händedruck! Allein diese Vermutung hat weder im Bibeltext noch sonst einen Anhaltspunkt. Daß Heliodor wirklich Reichskanzler des syrischen Königs Seleukus IV. war, wird von profanen Quellen bestätigt.[15]) Aus ihnen wissen wir, daß Heliodor zusammen mit dem späteren König Seleukus IV. erzogen wurde, daß dieser Herrscher ihm besondere Zuneigung und felsenfestes Vertrauen entgegenbrachte, ihn zu seinem Reichskanzler machte, ja dem Heliodor ein Standbild auf Delos setzte. Daß Seleukus nicht den Statthalter von Cölesyrien, sondern Heliodor mit der heiklen, Umsicht und Kühnheit erfordernden Aufgabe betraute, den Tempelschatz herbeizuschaffen, läßt nicht auch das ein außergewöhnliches Vertrauen des Königs auf Heliodor durchblicken? Trotz allem aber ist König Seleukus IV. von Heliodor heimtückisch ermordet worden. Vielleicht hat die gegensätzliche Stellung des Königs und des Reichskanzlers zum Tempelschatz nach dem mißglückten Plünderungsversuch die erste Trübung ihres Freundschaftsverhältnisses herbeigeführt.[16]) Hatte der Prophet Daniel Heliodor im Auge, da er weissagend von einem Geldeintreiber redet, den ein König in das Prachtland (d. i. Juda) schicken wird (11, 20 Hebr. Text)?

Mit Recht ist bemerkt worden, daß die rationalistische Deutung des Ereignisses betreffs Heliodors so alt ist wie dieses selbst.[17]) Der Angeber Simon ja hat schon versucht, die geheimnisvollen Vorgänge rationalistisch als ein Machwerk des Hohenpriesters Onias zu erklären (2 Makk 4, 1 Gr. T.). Die Furcht, es könnte das Schlimme, das dem Reichskanzler widerfahren, falsch ausgelegt werden, hat gleich anfangs Onias geäußert (3, 32). In der Tat, einer beugte sich vor dem Wunder nicht: Simon. Er streute nach der Abreise des Reichskanzlers Heliodor die Verleumdung aus, was in der Tempelschatzkammer vorgefallen sei, habe Onias in Szene gesetzt; der Hohepriester Onias sei der Urheber des Unheiles (4, 1 Gr. T.). Er hatte die Stirne, den Wohltäter Jerusalems und Eiferer für das Gesetz Gottes zu einem Hochverräter zu stempeln. Sogar Morde geschahen auf Anstiften Simons.

Da die Lage immer bedrohlicher wurde, da Onias fürchtete, Simon werde an Apollonius, dem Befehlshaber von Cölesyrien,

---

[13]) Walter Otto in seinem Artikel über Heliodoros in Paulys Real-Encyklopädie, a. a. O., Sp. 13.
[14]) Otto, Sp. 14.
[15]) Man sehe Otto, Sp. 13.
[16]) Vgl. Otto, 14.
[17]) Ricciotti, Storia d'Israele, 2. Vol. Torino 1934, § 226.

eine Stütze finden, beschloß er, sich zum Könige zu begeben. Er glaubte, daß nur durch königliches Eingreifen wieder Ordnung und Friede hergestellt und Simon zur Vernunft gebracht werden könne (V. 2 — 6). Onias hoffte wohl auch, daß Heliodor sein Fürsprecher bei Hof sein werde. Da erfolgte unerwartet ein Thronwechsel. An Stelle des ermordeten Seleukus IV. trat dessen Bruder Antiochus IV., den die Geschichte statt Epiphanes mit weit mehr Recht Epimanes nennen würde.[18]) Auch Heliodor, der Seleukus heimtückisch aus dem Leben geschafft hatte, wurde gestürzt. Die Gunst des neuen Königs gewann nicht Onias, sondern Jason, Onias' Bruder. Sie waren ganz verschieden geartete Geschwister. Contraria iuxta se posita magis illucescunt. Folgende Gegensätzlichkeiten seien hervorgehoben: Onias eiferte für die Tora und war unerbittlich bei Übertretungen. In Jason loderte Leidenschaft für griechisches Wesen, er war weit mehr Grieche als Jude, mehr Heide denn Anbeter Jahwes. Onias war mit ganzer Seele Priester, besaß alle Eigenschaften eines wahren Priesters. Jason hatte nichts Priesterliches an sich (vgl. V. 13); weltlicher Sinn und weltliches Treiben kennzeichnen ihn. Schon der Name Jason ist bezeichnend. Der Bruder des Onias schämte sich seines hebräischen Namens Joschua (Jesus); er vertauschte ihn mit dem ähnlich klingenden griechischen Namen Jason.[19]) Die Ablegung des Namens folgte der Ablegung der religiösen und vaterländischen Gesinnung. Jason war daher dem neuen Herrscher Antiochus willkommen, der alle und alles mit dem Geiste des Hellenismus erfüllen wollte. Onias widerfuhr der Schmerz, daß er von seinem eigenen Bruder Jason aus dem Hohenpriestertum verdrängt wurde. Um eine hohe Summe Geldes erkaufte sich Jason vom König die hohepriesterliche Würde (V. 8). Onias mußte wahrnehmen, wie Jason die Jugend vom mosaischen Gesetz abtrünnig machte, indem er das Schul- und Bildungswesen hellenisierte, wie er die Priester ihrem heiligen Dienste entfremdete, so daß ihnen griechische Spielplätze lieber wurden als Altar und Tempel (V. 9 ff.). Ja, Onias mußte hören, daß sein Bruder, der neue Hohepriester, eine Spende für ein Herkulesopfer nach Tyrus sandte (V. 18 ff.).[20]) Schließlich wurde Jason von Menelaus, dem Bruder des sattsam bekannten Simon (V. 23),[21]) verdrängt.

---

[18]) Eine Charakteristik dieses Herrschers geben Schürer (Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi[4]. 1. Bd. Leipzig 1901, S. 190 ff.) und Bévenot, a. a. O., S. 21 f. Ersterer schreibt: Antiochus IV. Epiphanes war eine echte Despoten-Natur, exzentrisch und unberechenbar...

[19]) Flavius Josephus, Ant. Jud. 12, 5, 1.

[20]) V. 19 Gr. T.: 300 Silberdrachmen. 1 Drachme = 0.87 Mark, also zirka 260 Mark. Vulg. hat 300 Silberdrachmen. Das Entscheidende ist: non numerus, non pondus, sed mens, sed animus! Manche lesen statt 300 Drachmen 3300 Drachmen. Indem Bévenot diese als attische Tetradrachmen auffaßt, ergibt sich ihm die Summe von etwa 10.000 Mark (S. 188).

Doch nicht Onias gelangte nun wieder in den Besitz des Hohenpriestertums, sondern Simonie machte Menelaus, obgleich er nicht einmal dem Stamme Levi angehörte, zum neuen Pontifex; er überbot Jason um 300 Silber-Talente[22]) (V. 24. 27); aber auch an Verworfenheit übertraf er ihn. Über den Pseudo-Hohenpriester fällt das 2. Makkabäerbuch das Urteil: er hatte keine priesterlichen Eigenschaften, wohl aber die Gesinnungsarten eines grausamen Tyrannen und die Wut eines Raubtiers (V. 25). — Er war ein reißender Wolf im Schafspelz hoherpriesterlicher Würde. Weiter stellt ihm der Hagiograph das verdammende Zeugnis aus: Legum et patriae fuit proditor (5, 15). Onias hatte mit aller Kraft sich eingesetzt für die Erhaltung des Tempelschatzes. Menelaus schenkte eigenmächtig wider alles Recht goldene Tempelgeräte dem syrischen Minister Andronikus, um ihn für sich zu gewinnen, während er andere Wertgegenstände des Tempels nach Tyrus und in benachbarte Städte verkaufte (V. 32).

Nachdem Onias hievon sichere Kenntnis erlangt hatte, erteilte er mit prophetischem Freimut Menelaus einen strengen Verweis (V. 33). Wer könnte es Onias, dem Unerbittlichen, verdenken? Er hielt sich damals in Daphne nahe bei Antiochien auf (V. 33). Weil er in Jerusalem und Juda seines Lebens nicht sicher war, hatte er sich dorthin zurückgezogen, wahrscheinlich, als Jason vor Menelaus in das Land der Ammoniter floh (V. 26). Da ihm ob der Ruchlosigkeit des „Hohenpriesters" Menelaus der Tempel Jahwes nicht Asylrecht zu gewähren vermochte, fand er im Schatten des Heiligtums Apollos zu Daphne eine Zufluchtsstätte, die in den Augen der Heiden als unverletzlich galt. Aber hat Onias nicht den Glanz seines Tugendwandels verdunkelt, indem er eine heidnische Asylstätte aufsuchte? Er ging dorthin, nicht als ob er, Israels Hoherpriester, im Ernste geglaubt hätte, eine heidnische Gottheit werde ihm ihren Schutz angedeihen lassen, sondern um sich den Glauben der Heiden an solchen Schutz nutzbar zu machen.[23]) Freilich, Menelaus hatte weder vor Jahwe noch vor Apollo Scheu. Weder fas noch ius waren ihm heilig. Mit dem Klang rollender Goldstücke wußte er Andronikus zu bereden, daß er Onias zum Verlassen der Freistätte bewog. Zwar schöpfte Onias anfänglich Verdacht; als aber Andronikus ihm Eidschwur und Handschlag leistete, trat Onias aus dem heiligen Bezirk heraus

---

[21]) Nach Flavius Josephus, Ant. Jud. 12, 5, 1, hieß Menelaus ursprünglich Onias. Doch ist der jüdische Geschichtschreiber sicher nicht im Recht, wenn er Menelaus zum Bruder Jasons (Jesu) macht; denn es hätten dann zwei Brüder innerhalb derselben Familie Onias geheißen. Schürer, a. a. O., S. 195, Anm. 28, urteilt darum: Also wird das II. Makkabäerbuch in Betreff der Herkunft des Menelaus Recht haben.

[22]) = 2,250.000 Mark.

[23]) Vgl. Gutberlet, a. a. O., S. 74.

und wurde sogleich — ermordet (V. 34).[24]) Nicht bloß die eigenen Volksgenossen, auch viele aus der Heidenwelt waren entsetzt und empört über die heimtückische Ermordung des heiligen Priesters (V. 35). Selbst der unberechenbare König Antiochus, in dessen Abwesenheit der Mord geschehen war, zeigte sich bewegt und zollte der Tugendhaftigkeit des Onias Anerkennung (V. 37). Er ließ Andronikus sofort hinrichten (V. 38). Den Frevler Menelaus erreichte die Strafgerechtigkeit erst weit später (163 v. Chr.); er wurde aus beträchtlicher Höhe in einen Haufen glühender Asche gestürzt (13, 5 ff.).

Folgendermaßen lautet die biblische Kanonisationsbulle für den Hohenpriester Onias III.: Er war edel und wohlwollend, von verehrungswürdigem Aussehen, bescheiden im Umgang, von gewinnender Beredsamkeit, seit seiner Kindheit tugendbeflissen. Judas der Makkabäer sah vor einer Entscheidungsschlacht in einem Traumgesicht diesen Hohenpriester Onias, wie er in der anderen Welt seine Hände ausstreckte, betend für das ganze Volk Gottes (15, 12). Der wahre Priester setzt sein Vermittleramt fort in der Ewigkeit.

Der Ausgang vom Selbstbewußtsein bei Augustinus und bei Descartes

Zum 1600. Geburtstag des heiligen Augustinus

Von Prof. Dr. Jakob Obersteiner, Gurk (Kärnten)

Schon frühzeitig hat die Forschung auf die Parallelen, die zwischen der Philosophie des heiligen Augustinus und des um 1200 Jahre später lebenden Descartes bestehen, hingewiesen, namentlich auf ihren gemeinsamen Ausgang vom Selbstbewußtsein. Es ist nun allerdings durchaus nicht so sicher, wie das einzelne Forscher, z. B. Endert, annehmen, daß Descartes bei der Formulierung seines berühmten Satzes „Cogito, ergo sum" direkt von Augustinus beeinflußt gewesen wäre. Es läßt sich für eine derartige Behauptung zum mindesten kein stringenter Beweis führen. Sicher ist nur das eine, daß Freunde Descartes', wie Mersenne und Arnauld, nach dem Bekanntwerden seiner neuen Philosophie den Denker auf die frappanten Parallelen aufmerksam machten, die vor allem im Ausgange vom Selbstbewußtsein zwischen ihm und Augustinus bestünden. Cartesius verlieh in einem Briefe zwar seiner Genugtuung darüber Ausdruck, mit einem so großen Denker wie Augustinus Übereinstimmendes gefunden zu haben, gibt aber nirgends

---

[24]) Im Jahre 171. — Flavius Josephus, Bell. Jud. 7, 10, 2 f., macht irrig Onias III. zum Erbauer des ägyptischen Jahwe-Tempels zu Leontopolis. Er verwechselt Onias III. mit dessen Sohn Onias IV. (Kohout, Flavius Josephus' Jüdischer Krieg. Linz 1901, S. 526 u. 795.)

eine direkte Abhängigkeit vom Kirchenvater zu, da dessen Gedanken über die Selbstgewißheit des Ich so naheliegend wären, daß sie jedem hätten einfallen können[1]).

Nicht unschwer ließen sich mannigfache Berührungspunkte zwischen beiden Denkern feststellen; so haben beide den Primat des Wollens vor dem Erkennen betont, was besonders in ihrer Auffassung von der Entstehung des Irrtums deutlich zum Ausdruck kommt. Denn beide haben gelehrt, daß bei der Erkenntnis sowohl als beim Irrtum dem Willen die entscheidende Rolle zukäme, so daß „die Wahrheit erkennen die Wahrheit wollen" heiße und der Irrtum zugleich eine Willensschuld wäre[2]). Der augustinische Begriff der Zeit ist fast derselbe wie bei Descartes, und bei beiden stoßen wir öfter auf ähnliche Formulierungen[3]). Doch der Hauptgrund, daß man beide Denker nebeneinander stellt, ist in dem Umstande zu suchen, daß sie, wenn auch von teilweise verschiedenen Voraussetzungen her, den Ausgangspunkt für ihr Denken in der Tatsache der Selbstgewißheit zu begründen gesucht haben. Wenn sich auch schon bei Aristoteles deutliche Spuren solcher Ideen finden[4]), so gebührt doch Augustinus das große Verdienst, die Rolle des Selbstbewußtseins für die philosophische Spekulation erstmalig in seiner ganzen Bedeutung erfaßt zu haben. Doch bleibt dabei Descartes' Verdienst ungeschmälert bestehen, der diesen Gedanken, der während des Mittelalters — wenn wir von schwachen Reminiszenzen und Anklängen bei Tho-

---

[1]) Renati Descartes (Cartesii) opera philosophica, tom. 5, Epist. II, 118, Amstelodami 1698. — „Habeo tibi gratiam pro loco d. Augustini, qui cum principio hoc meo: cogito, ergo sum, aliquomodo consentit. Revera video eum illo uti ad probandam existentiae nostrae certitudinem et deinde ad ostendendum, esse in nobis aliquam trinitatis imaginem, quatenus sumus, scimus nos esse atque illud esse et hanc, quae in nobis est, scientiam amamus; ego vero illud adhibeo ad probandum, me cogitantem esse immutabilem et incorpoream substantiam, quae dico diversa valde sunt. Estque haec consequentia tam simplex et naturalis, ut cuilibet obvia esse potuisset; sed tamen gaudeo, me idem cum d. Augustino cogitasse, ut sciolorum os obturetur, qui principium hoc vellicare conati sunt." Vgl. Ernestus Melzer, Augustini atque Cartesii placita de mentis humanae sui cognitione, quomodo inter se congruant a seseque differant quaeritur (Diss.). Bonnae 1860. — W. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Tübingen 1912, S. 327.

[2]) Vgl. Wilhelm Kahl, Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes, Straßburg 1886 (Diss.), S. 24 ff. und S. 113 ff.

[3]) Vgl. Etienne Gilson, Introduction à l'étude de Saint Augustin, Paris 1931 (Études de philosophie médiévale XI), S. 248, Note 2. — Wenn Descartes seine Formel von der perceptio clara et distincta zum Wahrheitskriterium seiner Erkenntnislehre gemacht hat, so offenbart sich darin nach Hirschberger der Einfluß des Augustinismus im allgemeinen, den er beim Oratorianer Berulle kennengelernt habe. (Vgl. Johannes Hirschberger, Geschichte der Philosophie, II, Freiburg 1952, S. 86.)

[4]) Vgl. Melzer, a. a. O., S. 3 ff.

mas von Aquin[5]) absehen wollen — wieder verloren gegangen war, 1200 Jahre nach dem Bischof von Hippo wieder entdeckt hat. Durch Descartes, den Vater der modernen Philosophie, sollte dieser Gedanke in der folgenden Zeit so ungeheure Bedeutung erlangen.

Im vorliegenden Aufsatz sollen die beiden Philosophen einander gegenübergestellt werden, und zwar lediglich unter der Rücksicht, wie sie die Tatsache der Selbstgewißheit begründen. Die Frage, wie beide zur Gottesgewißheit gelangt sind[6]), soll uns hier ebensowenig interessieren wie ihre Stellung zu Problemen der Außenwelt oder der Objektsgewißheit, obwohl gerade auch diese Themen fruchtbare Vergleichsmomente bieten würden.

1. Die Selbstgewißheit bei Augustinus

Es ist bekannt, daß der philosophische Entwicklungsgang des heiligen Augustinus mehrere Stadien durchlaufen hat. Neun seiner Jugendjahre hatte er der materialistisch-sensualistischen Lehre des Manichäismus angehangen, die ihn mit ihrer phantastischen Spekulation und ihrer verwerflichen Ethik nicht befriedigen konnte. Daher warf sich der nun Achtundzwanzigjährige in tiefem Pessimismus der Skepsis der jüngeren Akademie (Arkesilaos, Karneades), die er durch Cicero kennengelernt hatte, in die Arme. Die Akademiker lehrten zwar nicht den absoluten Skeptizismus, der die Möglichkeit jeglichen Wissens bestritt, sondern nach ihrer Lehre konnte man nur zu mehr oder weniger wahrscheinlichen Meinungen gelangen, die allerdings für das praktische Leben genügen sollten. Im allgemeinen aber leugneten sie doch bei ihrer sensualistischen Einstellung die Möglichkeit eines sicheren, zuverlässigen Wissens und betonten, daß man sich aus Furcht vor dem Irrtum jeder Zustimmung (epoché)[7]) zu enthalten habe. Allein Augustinus, dem die Philosophie kein leerer Dilettantismus, sondern tiefstes, innerstes Bedürfnis war, weil er glücklich sein wollte und es im Sinne des sokratischen Postulates, ohne die Wahrheit zu erkennen, nicht zu sein glaubte[7a]), überwand die

---

[5]) De veritate, q. 10, art. 12 ad 7. „Nullus potest cogitare se non esse cum assensu; in hoc enim quod cogitat, percipit se esse." — Vgl. dazu Carl v. Endert, Der Gottesbeweis in der Patristischen Zeit mit besonderer Berücksichtigung Augustins, Freiburg i. B., 1869, S. 117. — Auch nach Ockham ist die Selbsterkenntnis sicherer als die Wahrnehmung von äußeren Objekten. (Vgl. Überweg-Heinze, Geschichte der Philosophie, II, Berlin 1915, S. 628.)

[6]) Das „gnōthi sautón" wurde, um ein Wort Harnacks variiert wiederzugeben, für beide der Weg zu Gott (Adolf von Harnack, Dogmengeschichte III, 105). Doch ist Augustin zuweilen auch von der sichtbaren Außenwelt ausgegangen. (Vgl. Martin Grabmann, Die Grundgedanken des hl. Augustin über Seele und Gott, Köln 1924, S. 89.)

[7]) Vgl. Windelband, a. a. O., S. 231, und E Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 1. Leipzig 1923, S. 507 ff.

[7a]) Vgl. E. Gilson und Ph. Boehner, Die Geschichte der christlichen Philosophie von ihren Anfängen bis Nicolaus von Cues, Paderborn-Wien-Zürich 1937, S. 194.

Skepsis, seitdem er mit dem neuplatonischen Rationalismus bekannt geworden war. Durch diese Philosophie, die den Primat des Geistigen als des einzigen Gegenstandes unserer sicheren Erkenntnis gegenüber dem Sinnlichen, aus dem höchstens die Meinung abgeleitet werden könne, vertrat, wurde Augustinus' Blick, der sich solange vom manichäischen Materialismus fesseln ließ, auf das Geistige hingelenkt, das ihm aus seinem eigenen Inneren entgegenleuchtete[8]).

Von nun an bedeutete ihm der akademische Zweifel, dessen Wert er in mancher Hinsicht zwar anerkennt, nur mehr eine Vorsichtsmaßregel gegen die naive Wahrnehmungstheorie der Stoiker. Er sah in ihm jene alte sokratische Methode des Nichtwissens, die den Menschen vor voreiliger Aufnahme des Irrtums schützen und zugleich eine Triebfeder zur Erforschung der Wahrheit sein sollte[9]). Damit erkennt auch Augustinus die Berechtigung des methodischen Zweifels an und wird hier zum Vorläufer des Descartes, der freilich weit über ihn hinausgegangen ist und direkt den Zweifel als Gebot statuiert hat.

In einem eigenen Buche „Contra Academicos" hat dann Augustinus die Skepsis zu widerlegen versucht. Neben anderen, zum Teil von Antiochus von Askalon entlehnten Beweisgründen (vgl. Contra Academicos II, 6, 14), z. B. daß es ohne Wahrheit auch keine Wahrscheinlichkeit gebe, daß unsere Sinneswahrnehmungen wenigstens subjektive Gewißheit besäßen, hat er besonders das eine Argument ins Feld geführt, daß es gewisse mathematische und logische Sätze gäbe, denen unabhängig von jeder Erfahrung a priori immer Wahrheit und absolute Geltung zukämen und die auch der Skeptiker annehmen müsse. Das treffe z. B. für die disjunktiven Urteile der Logik zu (Sententia Zenonis aut vera aut falsa est)[10]) oder für die Sätze der reinen Mathematik: 3×3 gibt neun, sagt Augustinus, und mag die gesamte Menschheit schnarchen[11]). Hier erkennen wir bei ihm schon deutlich den Einfluß des neuplatonischen Rationalismus, namentlich des von ihm so verehrten Plotin. Erst dieser hat ihn vollends dem Banne des manichäistischen Materialismus entrissen und ihm die Bedeutung des Geistes, der intellegibeln Welt, erschlossen[12]). Plotin hatte gelehrt, daß es die Seele nicht nötig hätte, nach außen zu schauen. In sich selbst erkenne der Geist unabhängig von aller Sinneserfahrung vor allem die obersten logischen und mathematischen Prinzipien, da die einzelnen „nóes" der Menschen ontologisch mit dem „kósmos noētós", der Ideenwelt, der Selbstentfaltung des Nūs,

---

[8]) Hermann Leder, Augustins Erkenntnistheorie in ihren Beziehungen zur antiken Skepsis, zu Plotin und zu Descartes, Marburg 1901, S. 35 ff.
[9]) Contra Academicos, III, 9, 18 ff. (PL 32, 943).
[10]) Contra Academicos III, 9, 21 (PL 32, 944).
[11]) A. a. O. III, 11, 25 (PL 32, 947).
[12]) Vgl. Ch. Boyer, L'idée de vérité dans la philosophie de St. Augustin, Paris 1921, S. 29—32.

verbunden wären[13]). Und jetzt holt Augustinus zum Schlag gegen die Akademiker aus, die die Möglichkeit einer sicheren Erkenntnis leugnen, in dem er sie fragt: Woher schöpft der Geist diese ewigen gültigen Normen, mit denen selbst der Laie den Grundsatz von der akademischen „epoché" erschüttern könne? Seine Antwort lautet: aus sich selbst, aus seinem Inneren[14]).

Damit hatte Augustinus unter plotinischem Einfluß, wie er selbst gesteht[15]), sein Inneres, „das Wunder der Seele"[16]) entdeckt und die sichere Überzeugung gewonnen, daß er von hier aus zum „summus modus veritatis" gelangen werde[17]). Noch als er im Banne der Skepsis stand, hatte er, wie er in seinen Confessiones erzählt, gewünscht, ein überzeugtes, mathematisch sicheres Wissen zu gewinnen, damit er vor Irrtum gesichert bliebe, und zwar ein derartig sicheres Wissen, wie 7 + 3 gleich zehn ist[18]). Dieses sichere Wissen, diesen „summus modus veritatis", gewinnt er in der Tatsache der Selbstgewißheit. Wenn wir in unser Inneres schauen, sind uns nach Augustinus drei Tatsachen unmittelbar und sicher gegeben: daß wir nämlich sind, daß wir von unserem Sein wissen und daß wir unser Sein und Wissen lieben. An mehreren Stellen seiner zahlreichen Schriften spricht Augustinus von der unerschütterlichen Daseinsgewißheit des Selbstbewußtseins, so zum ersten Male in seiner Schrift „De vita beata". Seinem Mitunterredner Navigius gegenüber, der leugnet, daß wir über den Menschen etwas Bestimmtes aussagen könnten, macht er die Tatsache geltend, daß wir, mögen wir auch an allem übrigen zweifeln, an unserem eigenen Leben doch nicht zweifeln können[19]).

In den Soliloquien bringt Augustinus ein Zwiegespräch zwischen sich und seiner Vernunft: R. Tu qui vis te nosse, scis te? A. Scio. R. Unde scis? A. Nescio. R. Cogitare te scis? A. Scio. R. Ergo verum est cogitare te? A. Verum[20]). Damit haben wir nach Augustinus ebenso das sichere Bewußtsein unseres Daseins und Lebens, wie wir die Gewißheit unseres Denkens besitzen. Der

---

[13]) Leder, a. a. O. S. 52 ff. — Johannes Hessen, Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus (Diss.), Münster 1916, S. 10, und Wilhelm Thimme, Augustins geistige Entwicklung, Berlin 1908, S. 59 ff.

[14]) Contra Acad. III, 12, 26 und 14, 31. „Si quaeres, ubi inveniet (sapiens) ipsam sapientiam, respondebo: in semetipso" (PL 32, 947, 950).

[15]) Confess. VII, 10, 16. „Et inde admonitus redire ad meipsum, intravi in intima mea."

[16]) Enarrationes in Psalm. 41, n. 13 (PL 37, 473 und PL 32, 742). Vgl. Johann Eibl, Augustin und die Patristik (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, Band III), München 1923, S. 289 ff.; Thimme, a. a. O., S. 39. Vgl. auch Aug., De anima et eius origine IV, c. 7 und 10 (PL 44, 530).

[17]) Confess. VI, 4, 6 (PL 32, 722).

[18]) Confess. II, 2, 4. „Redeo ad me, quaero intentissimus veritatem, invenire iam ingredior, me ad summum ipsum modum perventurum esse confido."

[19]) De vita beata, I, 2, 7 (PL 32, 963).

[20]) Soliloquia, II, 1 (PL 32, 885).

Sinn der kurzen Stichomythie ist der: Der Geist ist sich seines Denkens schlechthin gewiß, wenn er auch keinen Grund dieser Sicherheit zunächst anführen kann.

In seinem großen Werke „De trinitate" äußert sich Augustinus in noch klarerer Weise über dieses Problem. „Ob nämlich die Kraft, zu leben, sich zu erinnern, einzusehen, zu wollen, zu denken, zu wissen, zu urteilen, der Luft zukomme oder dem Feuer oder dem Gehirn oder dem Blute oder den Atomen oder einem von den vier gewöhnlichen Grundstoffen verschiedenen fünften von ich weiß nicht welcher stofflichen Beschaffenheit, oder ob das Gefüge oder die Ordnungsverhältnisse unseres Fleisches diese Vorgänge zu bewirken vermögen, darüber zweifelten die Menschen; der eine versuchte dies, der andere jenes zu behaupten. Wer möchte jedoch zweifeln, daß er lebe, sich erinnere, einsehe, wolle, denke, wisse und urteile? Auch wenn man nämlich zweifelt, lebt man; wenn man zweifelt, erinnert man sich, woran man zweifelt; wenn man zweifelt, sieht man ein, daß man zweifelt; wenn man zweifelt, will man Sicherheit haben; wenn man zweifelt, denkt man; wenn man zweifelt, weiß man, daß man nicht weiß; wenn man zweifelt, urteilt man, daß man nicht voreilig seine Zustimmung geben dürfe. Wenn also jemand an allem andern zweifelt, an all dem darf er nicht zweifeln. Wenn es diese Vorgänge nicht gäbe, könnte er überhaupt an nichts zweifeln"[21]).

Im Selbstbewußtsein erblickt Augustinus ein Ebenbild der Dreifaltigkeit. Der Geist ist sich, so sagt er, bewußt, daß er ist, daß er von diesem Sein ein Bewußtsein hat und daß er dieses Sein und Erkennen liebt[22]). Und an dieser Tatsache des esse, nosse und velle unseres Geistes scheitert nach ihm auch jeder Einwand einer Täuschung. Das wäre nur möglich, wenn wir diese Tatsachen unseres Bewußtseins mittelbar durch die Sinne und durch Sinnesbilder erfaßten, wie wir die körperlichen äußeren Gegenstände erfassen, während wir uns dieser Akte unmittelbar ohne Zuhilfenahme von Sinnesbildern im Prozesse der Reflexion auf unser Selbst bewußt werden[23]). Deshalb haben wir hier keinen Einwand der Akademiker zu fürchten, als ob wir uns hierin täuschten; denn wenn einer getäuscht wird, so ist er; wenn einer nicht ist,

---

[21]) De trinitate, X, 10, 14 (PL 42, 961). Übersetzung von Michael Schmaus, Bibliothek der Kirchenväter, Augustinus XII, München 1936, S. 87.

[22]) De civitate Dei, XI, 26. — „Imaginem Dei, hoc est summae illius Trinitatis agnoscimus . . . Nam et sumus et nos esse novimus et id esse ac nosse diligimus . . . mihi esse me, idque nosse et amare certissimum est" (PL, 41, 339).

[23]) De civ. Dei XI, 26. „In his autem tribus, quae dixi, nulla nos falsitas verisimilis turbat. Non enim ea, sicut illa, quae foris sunt, ullo sensu corporis tangimus velut colores videndo, sonos audiendo, odores olfaciendo, sapores gustando, dura et mollia contrectando sentimus, quorum sensibilium etiam imagines eis simillimas, nec iam corporeas cogitatione versamus, memoria tenemus . . . sed sine ulla phantasiarum vel phantasmatum imaginatione ludificatoria, mihi esse idque nosse et amare certissimum est."

so kann er auch nicht getäuscht werden[24]). Gegen diese Selbstgewißheit ist auch der Einwand wirkungslos, daß wir uns vielleicht im Traumzustand befänden, da die Vorstellungen der Wachenden denen der Träumenden sehr ähnlich sind, wie auch Descartes später eingewendet hat. Aber wer sich seines Lebens gewiß ist, meint Augustinus, der sagt nicht: ich weiß, daß ich wache, sondern, daß ich bin. Ebenso belanglos wäre vielleicht der Einwand, als ob hier geistige Störung oder Verrücktheit vorliege. „Auch der Rasende lebt und er sagt nicht zu den Akademikern: Ich weiß, daß ich nicht verrückt bin, sondern daß ich lebe . . ."[25]).

So überwindet Augustinus den Zweifel mit dem Zweifel und schlägt die Skepsis mit ihrer eigenen Waffe. Wer zweifelt, erkennt doch eine Wahrheit, daß er zweifelt und daß er ist. Der Grund für diese unerschütterliche Gewißheit unseres Selbstbewußtseins und unserer Bewußtseinsvorgänge liegt darin, daß hier ein unmittelbares Erfassen von selbsteigenen Lebensakten, ein Sichselbstdurchleuchten und Durchdringen, in welchem Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt ineinanderfließen, vorliegt, während die sinnliche Erfahrung auf einem durch die Sinnesorgane vermittelten Erfassen beruht. Kein Wissen ist darum nach Augustinus so innerlich wie das Selbstbewußtsein[26]); kein Wissen ist so unmittelbar und so evident, weil nichts dem Geiste so nahe steht wie er selbst[27]).

Damit hat Augustinus in der Gewißheit des Bewußtseins eine Tatsache gefunden, die ebenso unmittelbar und einleuchtend gegeben ist wie die Grundsätze der Mathematik und Logik. Gegenüber der Mittelbarkeit und Unsicherheit der äußeren Erfahrung, die deshalb von der Skepsis abgelehnt werden kann, macht er die unmittelbar gegebene Tatsache und die absolute Evidenz der inneren Erfahrung geltend. Mögen uns darum die äußeren Wahrnehmungen täuschen, mag die vorgestellte Welt ein wesenloser Schein sein, die Tatsachen des Bewußtseins, daß wir erkennen, daß wir wollen, daß wir wahrnehmen, daß wir sind, bleiben. So kann Augustinus seinem Gegner siegesbewußt zurufen: „Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas!"[28]).

2. Die Selbstgewißheit bei Descartes

Descartes (1596—1650) ist in seinem Bildungsgange aus der Scholastik hervorgegangen und kann in mehr als einer Hinsicht

---

[24]) A. a. o. XI, 26. „Nulla in his veris academicorum argumenta formido dicentium: Quid si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest, ac per hoc sum, si fallor" (PL 41, 340).

[25]) De trinit. 15, 12 (PL 42, 1078).

[26]) A. a. O. XV, 12. „Intima scientia est, qua nos vivere scimus" (PL 42, 1074).

[27]) A. a. O. 14, 4. „Nihil enim tam novit mens, quam id quod praesto est nec menti magis quidquam praesto est, quam ipsa sibi" (PL 42, 1040).

[28]) De vera religione 39, 72 (PL 37, 54).

in seinen philosophischen Schriften den Zusammenhang mit ihr nicht verleugnen. Freilich war damals die Scholastik von ihrer einstigen Bedeutung weit herabgesunken; sie hatte sich zum Teil schon im Skotismus und vollends im Nominalismus selbst aufgelöst und hatte keine neuen Gedanken mehr zu bringen vermocht, sondern durch ihre Spitzfindigkeiten und den gegenseitigen Kampf der Schulen am Ende des Mittelalters ihr Ansehen bei den Gebildeten eingebüßt und einer weitverbreiteten Skepsis Platz gemacht.[28a]) So vollzog auch Descartes den Bruch mit der Vergangenheit und versuchte, ein ganz neues philosophisches System auf neuer Grundlage aufzubauen, das dem mechanistisch-naturwissenschaftlichen Zuge der Zeit, wie er durch Kepler, Kopernikus und Galilei eingeleitet worden war, entsprechen sollte. Ausgehend von der Mathematik[29]), die schon an der Jesuitenschule von La Flèche seine Lieblingswissenschaft gewesen war[30]), wollte er sein philosophisches System von obersten, unanfechtbaren Grundsätzen deduzieren, die von ebensolcher Evidenz wären wie die Normen der Mathematik. Die Philosophie sollte zu einer „Universalmathematik" werden.

Auch Augustinus hatte in der Mathematik Sätze von absoluter Geltung vorgefunden, die von jeder Empirie unabhängig wären. Während für Augustinus in seinem leidenschaftlichen Ringen nach Erkenntnis die Aufgabe erwächst, sich zur Widerlegung der akademischen Skepsis ein unanfechtbares Fundament zu schaffen, ist die Sache bei Descartes anders. Er stellt sich mehr aus freien Stücken diese Aufgabe und wird aus methodischen Gründen selbst gern Skeptiker. Treffend charakterisiert Geyser die Eigenart des cartesianischen Zweifels gegenüber jenem von Augustinus: „Descartes war der Durchgang durch den Zweifel nur ein methodischer und künstlicher, für Augustinus bedeutet er weit mehr: er war ein wirklich erlebter, vom ganzen warmen Herzblut des Suchens und Ringens durchtränkter."[31]) Es soll damit nicht geleugnet werden, daß auch Descartes damit den Skeptizismus seiner Zeit, der schon unter dem Nominalismus am Ende des Mittelalters gepredigt worden und besonders am Beginn der Neuzeit mit dem Wiederaufleben der antiken philosophischen Strömungen namentlich von Charron und Montaigne als Fortsetzung der antiken Skepsis er-

---

[28a]) Nur in Spanien erlebte die Scholastik noch im 16. Jahrhundert eine wunderbare Nachblüte (Barockphilosophie!).

[29]) Vgl. E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit (I), Berlin 1906, S. 375 ff.

[30]) Doch gedachte Descartes immer dankbar seiner jesuitischen Lehrer und war tief betrübt darüber, daß sie seine Philosophie bekämpften. Vgl. Harald Höffding, Geschichte der neueren Philosophie I, Leipzig 1921, S. 202.

[31]) J. Geyser, Die erkenntnistheoretischen Anschauungen Augustins in: Grabmann-Mausbach, Aurelius Augustinus, Festschrift, Köln 1931, S. 63—86.

neuert worden war,[32]) überwinden wollte; aber sein Hauptzweck war methodisch. „Der Zweifel des Descartes", sagt Falckenberg, „ist nicht der Ausdruck einer resignierten Stimmung, die auf Unerreichbares verzichtet, nicht Lehre, sondern Gebot, nicht Ergebnis der Philosophie, sondern deren Ausgangspunkt, ein methodisches Instrument in der Hand eines sehr starken und zuversichtlichen Wahrheitsbedürfnisses, das sich des Zweifels bedient, um das Unbezweifelbare zu finden, er richtet sich nicht gegen die Erreichbarkeit des Wissens, sondern gegen die Meinung, daß es bisher erreicht worden sei, gegen die Leichtgläubigkeit."[33]) In seinen Betrachtungen schreibt Descartes gleich eingangs[34]), daß er von Jugend auf vieles, das er später für falsch erkannte, für wahr gehalten habe, und wie zweifelhaft alles wäre, was bisher von ihm als sicher hingenommen wurde, so vor allem das Zeugnis der Sinne und was sich darauf gründete, ja, er hätte nicht einmal ein sicheres Kriterium, den wachen Zustand von dem des Traumes zu unterscheiden; so wäre es möglich, daß unser ganzes Leben ein Traum wäre. Descartes geht aber noch weiter: Vielleicht wäre sein Verstand von Gott so geschaffen, daß er sich selbst in den scheinbar evidenteren Wahrheiten, denen der Mathematik, irre. Damit geht Descartes in seinem radikalen Zweifel weit über Augustinus hinaus. Darum ist er der Meinung, er müsse einmal im Leben alles in der Philosophie für wahr Gehaltene von Grund auf umstürzen und ganz von vorne anfangen, wenn er in den Wissenschaften zu festen und bleibenden Resultaten zu gelangen hoffte. So kommt er schließlich zum Geständnis, daß er an allem, was er einst in den Wissenschaften für wahr gehalten habe, auch zweifeln könne. Deshalb will er sich ganz auf den Standpunkt des Skeptikers stellen und eine Zeitlang alle jene hergebrachten Meinungen in Philosophie und Wissenschaften für falsch und erdichtet hinnehmen. Ja, er will annehmen, daß er in allen seinen sinnlichen Vorstellungen von einem mächtigen und listigen Geiste mit Absicht getäuscht wurde. „Ich will glauben", schreibt er, „daß der Himmel, die Luft, die Erde, die Farben, die Gestalten, die Töne und alles außerhalb von uns nur das Spiel der Träume sei, durch die er (der listige Geist) meiner Leichtgläubigkeit nachstellt. Mich selbst will ich so ansehen, als hätte ich keine Hände, keine Augen, kein Fleisch, kein Blut, noch irgend einen Sinn, sondern glaube bloß, fälschlicherweise dies zu haben."[35]) In dieser Betrach-

---

[32]) Überweg-Heinze, Geschichte der Philosophie III, S. 9—10, und Cassirer, a. a. O. S. 463 ff.

[33]) R. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie, Leipzig 1902, S. 77.

[34]) Meditatio prima, tom. I. pag. 5 ff. „De iis, quae in dubium vocari possint."

[35]) A. a. O. pag. 8. „Supponam igitur non optimum Deum fontem veritatis, sed genium aliquem malignum eundemque summe potentem et callidum, omnem suam industriam in eo posuisse, ut me falleret: putabo

tung will er verharren und, wenn es auch nicht in seiner Macht wäre, etwas Wahres zu erkennen, so wolle er sich wenigstens, so weit es auf ihn ankomme, vor Irrtum bewahren.

Damit stellt Descartes viel radikaler als Augustinus an die Spitze seiner philosophischen Untersuchungen den methodischen Zweifel, die strenge Forderung, daß man an allem zweifeln müsse. Von hier aus gewinnt er den archimedischen Punkt, die Gewißheit des Selbstbewußtseins. Wenn er auch annimmt, daß nichts von alledem, was in seinen Vorstellungen gegeben ist, da wäre, weder die Außenwelt noch irgendein Körper, eines bleibt sicher, daß er das annimmt, daß nichts ist. Mag er an allem zweifeln, so bleibt doch die Tatsache gewiß, daß er zweifelt und, weil Zweifeln eine Art von Denken ist, daß er denkt und daß er ist. Es ist ganz unmöglich, daß er nicht sei, solange er denke.[36]) Wäre es auch wirklich wahr, daß der mächtige und listige Geist ihn täusche, so daß alles außerhalb seines Geistes nur ein Spiel der Träume ist, eine Tatsache bleibt gewiß, daß ich dann eben getäuscht werde und, wenn ich getäuscht werde, eben deshalb auch bin; denn wenn ich nicht wäre — wir sehen sofort die frappanten Parallelen zu Augustinus — könnte ich auch von keinem Betrüger getäuscht werden.[37]) Wie für Augustinus, so folgt auch für Descartes aus dem Satz: Ich zweifle, ich täusche mich, ich bin ungewiß, unmittelbar der andere Satz: Ich bin; denn der letztere ist im ersteren enthalten. Mag auch der Inhalt meiner Vorstellung nicht wirklich sein, mag alles Sinnestäuschung sein, aber unumstößlich gewiß ist die Tatsache, daß ich sehe, daß ich höre, daß ich empfinde, daß ich vorstelle, und weil alle diese Akte nur modi des Denkens sind, daß ich denke und daß ich bin.[38]) In diesem sicheren Bewußtsein von der Realität meines Ichs kann ich auch dann nicht getäuscht werden, wenn ich annehme, daß ich träume; denn auch wenn ich träume, ist mir doch so, als ob ich sehe, als ob ich höre, als ob

---

caelum, aerem, terram, colores, figuras, sonos, cunctaque externa nihil aliud esse quam ludificationes somniorum, quibus insidias credulitati meae tetendit: considerabo meipsum tamquam manus non habentem, non oculos, non carnem, non sanguinem, non aliquem sensum, sed haec omnia me habere falso opinantem: manebo obstinate in hac meditatione defixus, atque ita siquidem non in potestate mea sit aliquid veri quidquam iste deceptor, quantumvis potens, quantumvis callidus, possit imponere, obfirmata mente cavebo."

[36]) Princ. phil. I, 7, pag. 2. „Non autem (supponere possumus) ideo nos, qui talia cogitamus nihil esse: repugnat enim, ut putemus, id, quod cogitat, eo ipso tempore, quo cogitat, non existere."

[37]) Med. I, 23, 9.

[38]) Med. 2, pag. 12. „Sed vero etiam ego idem sum, qui imaginor, nam quantumvis forte, ut supposui, nulla prorsus res imaginata vera sit, vis tamen ipsa imaginandi revera existit et cogitationis meae partem facit: idem denique ego sum, qui sentio sive qui res corporeas tamquam per sensus animadverto; videlicet nam lucem video, strepitum audio, calorem sentio."

ich empfinde, als ob ich denke.[39]) „Wenn ich von meiner Selbsttäuschung auch die Täuschung abziehe, so bleibt mein Selbst.[40]) All das könnte ohne mein Ich nicht gedacht werden."

So kommt denn Descartes zu seinem berühmten Satze: Cogito, ergo sum. Diese Idee des Selbstbewußtseins ist für Descartes die erste und sicherste, die klarste und deutlichste der ihm angeborenen Ideen[41]), sie ist eine „veritas aeterna", die unmittelbar und rein intuitiv erfaßt wird. Descartes verwahrt sich ausdrücklich gegen den Vorwurf des Caterus, als ob dieser sein erkenntnistheoretischer Fundamentalsatz etwa aus einer allgemeinen Wahrheit oder als Schlußsatz aus Prämissen gefolgert wäre.[42]) Daraus ergibt sich auch der Unterschied der cartesianischen Auffassung gegenüber der Augustins. Während für Descartes der Satz: Cogitans sum die erste grundlegende rationale Wahrheit ist, aus der, seiner analytisch-deduktiven Methode entsprechend, die folgenden Einsichten abgeleitet werden, ist bei Augustinus die Selbstgewißheit der Seele die sicherste aller Erfahrungen, eine evidente Tatsache der inneren Erfahrung, die unerschüttert bleibt, wenn auch die äußere Erfahrung uns täuschen sollte.[43])

Wenn es auch unrichtig ist, wie man behauptet hat, daß für Augustinus der Gedanke des Selbstbewußtseins nicht mehr als ein tiefsinniges, geniales Aperçu sei, so muß doch zugegeben werden, daß erst Descartes mit dem Gedanken vollen Ernst gemacht und ihn zum methodischen Ausgangspunkt seiner Philosophie gemacht hat.[44]) Wenn wir die beiden Denker noch im Spiegel der Geschichte der Philosophie betrachten, so können wir feststellen, daß Augustins philosophische Spekulation, insoferne sie vom Selbstbewußtsein ausgegangen ist, keine Schule hinterlassen hat und ihre großen Gedanken darüber während des Mittelalters fast ganz in Vergessenheit geraten sind, nicht zuletzt deshalb, weil Augustin sie der Nachwelt nicht in einem geschlossenen System vererbt hat. Erst Descartes hat nach 1200 Jahren wieder unabhängig vom Bischof von Hippo dessen Gedanken zu neuem Leben erweckt und auf ihnen sein philosophisches System aufgebaut, das

---

[39]) Med. II, pag 12. „Falsa haec sunt, dormio enim. At certe videre videor, audire, calescere, hoc falsum esse non potest, hoc est proprie, quod in me sentire appellatur: atque hoc praecise sic sumptum nihil aliud est quam cogitare."

[40]) Kuno Fischer, Descartes' Leben, Werke und Lehre, Band I der Geschichte der neueren Philosophie, Heidelberg 1897, S. 300.

[41]) Princ. phil. I, 7, pag 2.

[42]) Tom. II, pag 143. „Neque enim cum quis dicit, ego cogito, ergo sum sive existo, existentiam per syllogismum deducit, sed tamquam rem per se notam simplici mentis intuitione agnoscit."

[43]) Vgl. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der neueren Philosophie, S. 327 ff.

[44]) Vgl. dazu Bernhard Janssen S. J., Zur Lehre des hl. Augustinus vom Erkennen der rationes aeternae. (In: Grabmann-Mausbach, Aurelius Augustinus, SS. 114—136.)

das ganze Denken der Folgezeit auf das nachhaltigste beeinflußt und seinem Begründer den Namen eines „Vaters der neueren Philosophie" eingetragen hat.

*

Nachwort der Redaktion. Zur Ergänzung der vorliegenden Untersuchung sei auf die „Erkenntnistheorie" von August Brunner S. J. (Köln 1948, Bachem) verwiesen. Dort wird auf Grund einer tiefgehenden Analyse des Gesprächserlebnisses gezeigt, daß die Beschränkung auf das Selbstbewußtsein wohl einen guten, nicht aber unbedingt den überzeugendsten oder gar einzig haltbaren Ausgangspunkt für die Erkenntniskritik darstellt.

Was ist in der Ehe erlaubt?

Zur Moral des Ehelebens

Von Josef Miller S. J., Innsbruck

Als Beichtvater wird man nicht selten gefragt, was in der Ehe erlaubt sei. Es sind meist jüngere, gewissenhafte Eheleute, die diese Fragen stellen; Leute, die es mit der Heilighaltung der Ehe ernst nehmen; Frauen, die eine reine Brautzeit hinter sich haben und willens sind, auch in der Ehe ihr Gewissen mit keinem Makel zu beflecken. Da der eheliche Verkehr und das sonstige eheliche Zusammenleben manches mit sich bringen, was sie beunruhigt, bitten sie um Aufklärung. Daß Empfängnisverhütung und andere widernatürliche Akte Sünde sind, darüber brauchen sie keine Belehrung; das wissen sie. Aber über das Liebesspiel und anderes, was mit dem ehelichen Verkehr zusammenhängt, und über die unvollendeten Sexualhandlungen sind sie sich nicht im klaren.

Manche halten auch noch den ehelichen Verkehr selbst, die naturgemäß vollzogene Copula, für Sünde und klagen sich darüber in der Beichte als über eine Sünde der Unkeuschheit an. Die Wurzel dieser ihrer irrigen Auffassung liegt in der weit verbreiteten Meinung, das Geschlechtliche und alles, was in dieses Gebiet gehört, sei an sich schon sittlich minderwertig, unrein, sündhaft. Da wirken noch gnostisch-manichäische Irrlehren nach und weiters die augustinische Lehre, daß ein Gebrauch der Ehe der Lust wegen mindestens läßliche Sünde sei. Die mittelalterliche Theologie hat an dieser Lehre allgemein festgehalten. Auch der im Auftrage des Konzils von Trient für die Pfarrer herausgegebene Römische Katechismus enthielt die Anweisung, die Gläubigen zu belehren, die Ehe dürfe man nicht wegen des Genusses und der Wollust vollziehen.[1])

Darum lehrten nicht wenige Theologen auch, daß es läßliche Sünde sei, nach einem aus Lust vollzogenen ehelichen Verkehre

---

[1]) Cat. Rom. p. 2, c. 8, n. 33.

zu kommunizieren.[2]) Von solchem Rigorismus rückten die Theologen des 18. und 19. Jahrhunderts immer mehr ab; und heute ist er ganz überwunden. In der Wertung des ehelichen Aktes sind sich heute alle Theologen einig. Nicht das gleiche aber gilt in bezug auf die unvollendeten Sexualhandlungen, die actus imperfecti, besonders die actus imperfecti solitarii. Hierin bestehen verschiedene Auffassungen, indem die einen in diesen Akten eine schwere Sünde, andere eine läßliche, andere überhaupt keine Sünde sehen. Wonach soll sich nun der Beichtvater, der Seelenführer bei der Beurteilung der Sittlichkeit dieser Akte richten? Es sollte doch unter den Beichtvätern Einheit und in der Praxis Einheitlichkeit herrschen. Sonst werden die Gläubigen an der katholischen Moral irre und verlieren das Vertrauen zu den Beichtvätern. Deshalb dürfte eine Behandlung der Fragen vom Grundsätzlichen her nicht überflüssig sein, um Seelsorgern und Beichtvätern eine klare Stellungnahme zu erleichtern.

Grundsätze über die Sittlichkeit von sexuellen Handlungen

Ein erstes Prinzip sagt: Die Sittlichkeit einer Handlung richtet sich zwar zuletzt nach der höchsten sittlichen Norm für menschliches Handeln, nach Gott. Aber diese Norm offenbart sich uns nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar in der Natur und durch die Natur, in der sich ja Gottes Wesenheit und Vollkommenheit widerspiegelt. Daher ist die jedem Wesen eigene Natur zugleich auch die nächste Norm für sein Wirken und seine Betätigungsweise. Und so ist auch für den Menschen seine eigene Natur der Maßstab für die Sittlichkeit seines Handelns. Sittlich gut ist sein Handeln dann, wenn es der von Gott in die Menschennatur hineingelegten Ordnung gemäß ist. Ihr widersprechend zu handeln, ist sittlich schlecht. ist Sünde. Daher konnte der heilige Thomas schreiben: „Peccare nihil aliud est quam recedere ab eo, quod est secundum naturam."[3])

Ein zweites Prinzip: Sexuelles Handeln ist seiner inneren Natur nach dazu bestimmt, Leben zu wecken, und darf deshalb nur innerhalb der Ehe betätigt werden (der Beweis dafür ist hier vorausgesetzt). Der Zweck der Ehe als Institution (finis operis) ist dreifach: der erste Zweck ist die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes, die Erzeugung und Erziehung des Kindes (procreatio atque educatio prolis); die beiden anderen dem ersten untergeordneten Zwecke sind die gegenseitige Hilfe (mutuum adjutorium) und die Regelung des geschlechtlichen Verlangens[4])

---

[2]) Vgl. dazu Lindner, Der Usus Matrimonii, S. 222 ff.; Browe, Beiträge zur Sexualethik des Mittelalters, S. 48 ff.

[3]) 1, 2 q. 109, a. 8.

[4]) CJC. can. 1013, § 1.

(remedium concupiscentiae). Soll sexuelles Tun sittlich gut sein, muß es den Ehezwecken entsprechen, ihnen dienen nach der Ordnung der Ziele der Ehe. Kann es unter dieser Rücksicht als sinnvoll bezeichnet werden, ist es von da her gut; entspricht es den Ehezwecken nicht, ist es sittlich schlecht, ein Mißbrauch der Geschlechtskraft, was man unkeusch nennt.

Ein drittes Prinzip: Die Unkeuschheit besteht im „abusus facultatis generativae", in einem Gebrauch der Sexualkraft, der ihrer Natur und Bestimmung widerspricht. Ob eine Handlung unkeusch ist oder nicht, dafür ist nicht die Delectatio allein maßgebend. Man ist zwar gewohnt, die Unkeuschheit zu definieren als „inordinatus appetitus vel usus delectationis venereae". Aber die Delectatio kann schon deswegen nicht das Wesen der Unkeuschheit ausmachen, weil beim sexuellen Tun die Delectatio auch fehlen kann wie bei der künstlichen Befruchtung und bei manchen krankhaften Zuständen. Und doch wird niemand leugnen, daß die künstliche Befruchtung, daß eine Masturbatio, auch wenn sie ohne Lustgefühle geschieht, Sünden der Unkeuschheit sind. Auch ist die Delectatio nicht etwas in sich selbst Bestehendes, sondern nur eine Begleiterscheinung einer Handlung; und sie erhält ihre Sittlichkeit von dem Vorgange, von dem sie Begleiterscheinung ist. Ist dieser Vorgang in sich sittlich gut, ist es auch die Delectatio; ist er in sich sittlich schlecht, ist es auch die Delectatio. „Der Genuß untersteht dem Gesetze des Tuns", sagte Pius XII. in seiner Ansprache an die Hebammen, „und nicht umgekehrt das Tun dem Gesetze des Genusses."[5]) Und Thomas von Aquin: „In moralibus est quaedam delectatio bona, secundum quod appetitus superior aut inferior requiescit in eo, quod convenit rationi: et quaedam mala, ex eo quod quiescit in eo, quod a ratione discordat, et a lege Dei."[6]) Also nicht die Lust macht eine Handlung sündhaft, sondern umgekehrt: die Sündhaftigkeit der Handlung macht die Lust sündhaft und verboten.

Diese Grundsätze gilt es anzuwenden, wenn beurteilt werden soll, ob für Eheleute diese oder jene sexuelle Handlung erlaubt ist oder nicht.

Vollzug der Copula der Lust wegen

Weil in der Ehe die Copula an sich sittlich gut ist, ist es auch die darin mitgegebene Lust. Deshalb dürfen die Eheleute die Copula auch der Lust wegen anstreben und vollziehen. Es hat lange gebraucht, bis sich diese Erkenntnis in der Moraltheologie durchgerungen hat. Die Scholastik hatte wohl von Aristoteles den Satz übernommen, jene Lust sei gut, die mit einer guten Handlung verbunden ist; hat aber gemeint, im Vollzug der Copula

[5]) AAS 1951, S. 852.
[6]) 1, 2 q. 34, a. 1 c.

um des Genusses willen liege eine Unordnung, indem man da das Mittel zum Zweck mache. Unordnung aber ist läßliche Sünde; also sei auch der usus matrimonii delectationis oder libidinis causa läßliche Sünde. Das war in der mittelalterlichen Theologie sententia communissima.[7])

Erst seit dem Beginn des 17. Jahrhunderts mehrten sich die Stimmen, die entschieden für die Sündenlosigkeit einer Copula ex voluptate eintraten. Man betonte, solange der Zweck der Copula gewahrt bleibe, könne man nicht von einer Umkehrung der Ordnung reden. Denn wenn die Copula an sich gut ist, ist es auch die damit verbundene Lust; und die Lust stelle dann ein sittlich zulässiges Motiv dar. Sei es doch auch bei anderen in sich erlaubten Handlungen nicht Sünde, die von Natur aus mit ihnen verbundene Lust zu lieben, so beim Anhören der Musik, beim Anblick blühender Auen, beim Riechen an duftenden Blumen, vorausgesetzt, daß nicht Übermaß oder sonstige Umstände die Handlung sündhaft machen.[8])

Innozenz XI. hat zwar den Satz verurteilt: „Opus conjugii ob solam voluptatem exercitum omni penitus caret culpa ac defectu veniali."[9]) Aber der Ausdruck „ob solam voluptatem" sagt schon, welche Art von delectatio gemeint ist: eine delectatio nämlich, bei der nur der Geschlechtsgenuß angestrebt und jeder weitere Ehezweck ausgeschlossen wird. Auf einen Vollzug der Copula aber, der andere sittliche Zwecke nicht positiv ausschließt, trifft die Verurteilung nicht zu. Ein solcher Akt geschieht ja nicht „ob solam voluptatem"; er bleibt immer noch ex fine operis auf die Ehezwecke hingeordnet. Diese ausdrücklich zu intendieren, ist nicht erfordert.[10]) Der Moralist Ballerini hat in seinem Kommentar zu Gurys Moraltheologie diese Frage ausführlich behandelt und der Ansicht, daß eine Copula aus Lust nicht sündhaft sei, zum Durchbruch verholfen.[11]) Mausbach faßt die heute herrschende Lehre in diesem Punkte in die Worte zusammen: „Die kirchliche Moral hält in dieser Frage eine gesunde Mitte ein. Sie verwirft als schwere Sünde die volle Herrschaft des Lustprinzips in der Form der Vereitelung der Fortpflanzung; sie erblickt auch im rein triebhaften, maß- und würdelosen Sinnengenuß mindestens eine läßliche Sünde. Sie verpflichtet aber nicht zu künstlicher Ausschließung des Lustmotivs oder überhaupt zu ängstlicher, unnatürlicher Reflexion; sie nennt vielmehr unter den berechtigten Nebenzwecken der Ehe auch das „remedium concupiscentiae", die maßvolle Befriedigung des Geschlechtstriebes. Da der Schöpfer selbst dem Vollzug der Ehe eine mächtige Lust und

---

[7]) Lindner, a. a. O., S. 143.
[8]) Ebd. S. 189.
[9]) Denzinger n. 1159.
[10]) Vgl. Lindner, a. a. O., S 197.
[11]) Gury-Ballerini, Compendium Theol. mor. II, n. 720, Anm. 2.

Leidenschaft beigeordnet hat, so liegt kein Anlaß und keine Möglichkeit vor, die Lust als Reiz und Motiv ganz ausschließen zu wollen."[12]) Diese Auffassung findet eine Bestätigung in den Worten Pius' XII. in seiner Ansprache an die Hebammen: „Derselbe Schöpfer, der sich in seiner Güte und Weisheit zur Erhaltung des Menschengeschlechtes des Zusammenwirkens von Mann und Frau bedient, die er zur Ehe verbindet, hat es auch so eingerichtet, daß die Ehegatten in der geschlechtlichen Funktion einer Lust und Glückseligkeit an Leib und Seele innewerden. Die Ehegatten tun daher nichts Schlechtes, wenn sie diese Lust suchen und genießen. Sie nehmen nur entgegen, was ihnen der Schöpfer bestimmt hat."[13])

Es wird hie und da geraten sein, im Beichtstuhl dies Eheleuten zu sagen. Manche, die sich wegen Unkeuschheit anklagen, meinen aus irriger Anschauung damit den ehelichen Verkehr aus Lust. Sie fühlen sich dann wie befreit, wenn sie hören, daß das eheliche Werk richtig vollzogen und auch die damit verbundene Lust gut und gottwohlgefällig ist, ja sogar verdienstlich und durch das Sakrament geheiligt ist. Da geht ihnen erst auf, was es Großes um die christliche Ehe ist.

Die mit der Copula verbundenen Akte

Weil der Gebrauch der Ehe erlaubt ist, darum sind auch alle Akte, die ihn vorbereiten, begleiten und vollenden, erlaubt. Erlaubt ist das sog. Liebesspiel, Zärtlichkeiten, durch die sich die beiden Partner für die Copula in Bereitschaft bringen und die geschlechtliche Funktion in Tätigkeit setzen. Es mag dabei manches vorkommen, was taktlos ist, gegen die Würde des Menschen und gegen die dem anderen schuldige Ehrfurcht, was brutal ist. Es ist dann Sünde gegen die Liebe. Aber als Sünde gegen die Keuschheit wird man es nicht bezeichnen können, wenigstens nicht als schwere Sünde. Es kann aber unter Umständen als Sünde gegen die Liebe schwerer wiegen denn als eine Sünde gegen die Keuschheit. Die Kurve der geschlechtlichen Erregung ist beim Manne und bei der Frau verschieden. Beim Manne steigt sie rasch und steil an, um ebenso steil abzufallen. Die Frau braucht meist länger, bis sie zum Orgasmus kommt, und ihre Kurve fällt flacher ab. Achtet der Mann auf diesen Unterschied nicht, kümmert er sich in seinem Egoismus nicht um die Frau, so kann bei ihr die Lösung der Spannung ausbleiben. Sie gelangt dann nicht zur vollen Befriedigung, was auf die Dauer gesundheitlich nicht zuträglich ist. Die Auslösung gehört zur Vollendung der Hingabe, und die Frau hat ein Recht darauf. Darum darf sie sich in diesem Falle die Auslösung selber besorgen, unmittelbar nach oder auch

---

[12]) Mausbach, Ehe und Kindersegen, S. 41.
[13]) AAS 1951, S. 851.

bereits unmittelbar vor der Einswerdung mit dem Manne. Darüber kann der Beichtvater die Frau beruhigen, falls sie darnach fragt.

Actus imperfecti mutui

Häufiger als auf den Vollzug der Ehe bezieht sich die Frage, was in der Ehe erlaubt sei, auf die actus imperfecti mutui, auf gegenseitige Berührungen, Blicke, Gespräche usw. außerhalb des ehelichen Aktes, im sonstigen Zusammenleben. Sind solche actus imperfecti erlaubt? Ohne Einschränkung sind sie erlaubt, wo der Wille und die Möglichkeit zu ihrer naturgemäßen Vollendung besteht, falls die Gefahr des Orgasmus entstehen sollte. Ist aber dieser Wille oder diese Möglichkeit nicht vorhanden, so sind sie schwere Sünde, wenn sie eine unmittelbare Gefahr der Pollution mit sich bringen und kein Grund gegeben ist, diese zuzulassen. Denn die Selbstbefriedigung ist den Eheleuten ebenso wenig erlaubt wie den Ledigen. Ja, in der Ehe ist sie über die Verletzung der Keuschheit hinaus noch ein Unrecht gegen den anderen Ehepartner und gegen das Sakrament. Wenn sich aber eine Pollution ungewollt einstellt, darf man auf sie nicht mit innerer Zustimmung antworten.

Ist aber mit den actus mutui kein periculum proximum pollutionis mitgegeben, so sind sie für Eheleute keine schwere Sünde, ja auch keine läßliche, wenn sie aus einem vernünftigen Grunde geschehen, etwa zur Bekundung der gegenseitigen Liebe, zur Versöhnung nach einem Streite, zur Abwehr des Verdachtes der Untreue, zur Beruhigung der Eifersucht, zur Beschwichtigung des Triebes. Sie dienen dann den sekundären Ehezwecken und halten sich so innerhalb der Ehe, sind sinnvoll und deshalb erlaubt und sittlich gut. Sie lassen sich im Eheleben auch gar nicht vermeiden, und es hieße den Eheleuten ein unerträgliches Joch auferlegen, wenn sie sich vor den actus mutui sorgfältig hüten müßten. Wohl mag das Motiv für solche Akte oft nur das mit ihnen verbundene Lustgefühl sein. Aber dieses Gefühl ist nicht sündhaft, wenn das Tun selber den Ehezwecken gemäß und gut ist. Von läßlicher Sünde wird man dann sprechen müssen, wenn in den Intimitäten das Maß überschritten oder wenn sie ohne vernünftigen Grund vorgenommen werden.

Actus solitarii imperfecti

Es handelt sich bei dieser Frage um einseitige unvollendete Sexualhandlungen, im besonderen um Berührungen, die ein Ehepartner bei sich selbst, fern vom anderen Eheteil, vornimmt. In deren Beurteilung gehen die Ansichten der Moralisten weit auseinander. Einigkeit herrscht in bezug auf die Akte, die eine unmittelbare Gefahr der Pollution bedeuten. Niemand leugnet, daß solche Akte schwere Sünde sind, wenn sie ohne wichtigen

Grund geschehen. Wie aber, wenn sie keine nächste Gefahr der Pollution enthalten? Bei ledigen Personen sind sie schwere Sünde. Sind sie es auch bei den Verheirateten? Einige ältere Moralisten behaupten es; so Laymann[14]), Vasquez[15]). Der hl. Alphons hält ihre Ansicht für die probablere und empfehlenswertere.[16]) Von den neueren Moralisten sprechen ähnlich De Smet[17]), Aertnys-Damen[18]). Für ihre Ansicht machen sie geltend, daß der Ehevertrag nur das Recht auf den Körper des anderen gebe, nicht aber auf den eigenen Körper; auf diesen nur zur Vorbereitung auf die Copula. Wenn also eine Copula nicht in Betracht kommt, dürfe der eine Ehepartner sexuelle Handlungen an sich nicht vornehmen. Sonst verletze er das Recht des anderen. Auch würden derartige Berührungen eine unmittelbare Gefahr der Pollution mit sich bringen. Dagegen kann man einwenden, daß diese Gefahr nicht gegeben sein muß. Und was den ersten Grund anbelangt, so ist zu sagen, daß solche Akte solange das Recht des anderen nicht verletzen, als sie dieses Recht nicht positiv und ausdrücklich ausschließen. Denn an sich bleiben die Akte kraft des weiter bestehenden Ehevertrages objektiv und habituell auf die Copula hingeordnet. Bezeichnet man solche taktile Handlungen schon als schwere Sünde, müßte man das gleiche tun für das sich in Gedanken mit der vergangenen Copula Beschäftigen (delectatio morosa) und für die dabei auftretende sexuelle Regung. Aber ein solcher Rigorismus würde nur die Gewissen der Eheleute verwirren. Sie können doch Gedanken an die Copula nicht vermeiden und wären damit in ständiger nächster Gefahr zur schweren Sünde.

Die Mehrzahl der neueren Moralisten spricht deshalb die „actus solitarii absente marito" von schwerer Sünde frei. So Bucceroni[19]), Cappello[20]), Génicot-Salmans[21]), Lanza-Palazzini[22]), Lehmkuhl[23]), Noldin-Heinzel[24]), Vermeersch[25]). Sie begründen ihre Stellungnahme mit den Rechten des Ehestandes: „Isti actus ab ipso statu conjugali cohonestantur." Was soll mit dem Ausdruck „ab ipso statu conjugali cohonestantur" gesagt werden? Doch dies, daß diese Akte in sich im Ehestande nichts Ehewidriges enthalten, daß sie den Ehezweck nicht vereiteln. Ledige Personen haben zu

---

[14]) Laymann, Theol. mor. lib. 3, sec. 4, n. 12.
[15]) Vasquez, 1,2 q. 74, a. 8, D 113, n. 4.
[16]) S. Alphonsus, Theol. mor. 1. 6, n. 936.
[17]) De Smet, De Sponsalibus et matrimonio, n. 213.
[18]) Aertnys-Damen, Theol. mor. II, n. 915.
[19]) Bucceroni, Instit. Theol. mor. II, n. 1082.
[20]) Cappello, De matrim., n. 808.
[21]) Génicot-Salmans, Instit. Theol. mor. II, n. 547.
[22]) Lanza-Palazzini, Theol. mor., De castitate et luxuria, S. 106.
[23]) Lehmkuhl, Theol. mor. II n. 1073.
[24]) Noldin-Heinzel, De castitate, n. 95.
[25]) Vermeersch, Theol. mor. IV n. 74.

solchen Akten kein Recht. Rufen Ledige bei sich absichtlich und direkt sexuelle Regungen hervor, so versündigen sie sich gegen die Bestimmung der Sexualanlage und sündigen objektiv schwer. Verheiratete aber haben das Recht, Regungen hervorzurufen, insoweit diese den Ehezwecken nicht zuwider sind. Und bloße Erregungen, die keine unmittelbare Gefahr der Selbstbefriedigung mit sich bringen, sind nicht ehewidrig. Sie sind an und für sich indifferent. Durch den weiterbestehenden Ehevertrag sind sie in sich, ex fine operis, auf die Ehezwecke hinzielend und sie bleiben es, solange sie nicht ausdrücklich von dieser Richtung abgebogen werden, solange sie nicht aus dem Zusammenhange mit der Ehe herausgerissen werden.[26]) Noldin-Heinzel schreibt: „Cum etiam tactus et aspectus, quos conjugatus in proprio corpore exercet, ad actum conjugalem ordinari possint, non extra, sed intra matrimonium delectationem quaerit conjugatus, qui ipse se in verendis tangit vel aspicit."[27]) Und Hürth: „Quamdiu relatio ad alterum conjugem non positive excluditur (sive explicite sive implicite) actus solitarii imperfecti dici possunt ex natura retinere tendentiam ad actum perfectum et (in matrimonio) ad compartem, quacum sola actus perfectus licite poni potest."[28]). Und Génicot-Salmans: „Isti actus natura sua ad copulam remote spectare et ipso statu conjugali a gravi reatu purgari videntur."[29])

Dies läßt sich sagen, wenn man die einseitigen unvollendeten Sexualhandlungen in ihrem rein objektiven Sein, in ihrer Tendenz ex fine operis betrachtet. Wenn man aber ins Auge faßt, unter welchen Umständen sie vorgenommen werden und warum (ex fine operantis), wird man nicht leugnen können, daß sie eine Unordnung enthalten. Ihrer Natur nach schließen sie eine Du-Beziehung ein, die Beziehung zum anderen Eheteil, werden aber doch ohne diesen anderen Eheteil betätigt. Und weiters, sie geschehen für gewöhnlich nur der Lust wegen und ohne vernünftigen Grund. Und dadurch werden sie zu einer läßlichen Sünde.[30]) Bucceroni meint zwar: „Levis culpa facile etiam excusari potest ob honestum finem, quia v. g. ad sedandam concupiscentiam idonei sunt, et ad aliud grave vitandum peccatum."[31]) Und Merkelbach: „Actus imperfecti solitarii sunt illiciti, quia ob solam voluptatem fiunt, nisi forsan in quibusdam adjunctis utiles sint ad praeparandam copulam futuram, alendum appetitum sexualem, aestum obtinendum etc."[32]) Aber bei diesen Ausnahmen können nur Umstände gemeint sein, wo die Akte zur Vorbereitung auf die Copula dienen,

---

[26]) Vgl. Bouvier, Morale judicium de actu imperfecto conjugis ab altero separati. Periodica de re mor., can., lit. 1933, S. 45 ff.
[27]) Noldin-Heinzel, a. a. O., n. 93, 2.
[28]) Hürth, De statibus, n. 670 b.
[29]) Génicot-Salmans, a. a. O.
[30]) Vermeersch, a. a. O.
[31]) Bucceroni, De sexto et nono praec., art. IX.
[32]) Merkelbach, Summa Theol. mor. III, n. 950.

wo also der andere Eheteil herbeikommen kann. In unserer Frage geht es jedoch um Fälle, wo der Ehepartner ferne weilt. Ein Ehemann ist z. B. für mehrere Monate verreist. Das Fernsein von seiner Gattin fällt ihm schwer; er fühlt in sich den Drang nach ehelichem Verkehr. Soll es nun so sein, wie man nach Bucceroni und Merkelbach annehmen möchte, daß der Ehemann diesen seinen Drang durch taktile Manipulationen an seinem Körper beschwichtigt? Er wird sich dadurch eher noch mehr reizen, wird seine Begierlichkeit nur noch steigern. Wer eine Fastenkur machen muß, wird sein Hungergefühl nicht herabsetzen, indem er an einem Braten riecht. Auf diese Weise wird er es nur verstärken. Und wer sich für längere Zeit des Rauchens enthalten muß, wird sich den Verzicht nicht dadurch erleichtern, daß er von Zeit zu Zeit an einer Zigarre riecht. So kann man auch nicht annehmen, daß ein lustbetontes und lustgieriges Spielen mit dem eigenen Organ geeignet ist „ad sedandam concupiscentiam", zur Beruhigung des sexuellen Verlangens. Das Gegenteil wird der Fall sein. Psychologisch und biologisch strebt eine Aufreizung der Sexualkraft zur vollen Auslösung hin. Und deshalb wird man jenen Autoren beistimmen müssen — es sind fast alle der oben genannten —, die in den actus solitarii imperfecti läßliche Sünde sehen. Zur Begründung führen sie an: „Venialem culpam constituunt (isti actus), quia otiosam excitationem continent."[33]) — „Sunt peccata venialia, quia ex voluptate fiunt."[34])

Freiwillige Gedanken und Begierden, die sich auf in der Ehe Erlaubtes beziehen, sind Verheirateten erlaubt, auch wenn sie sexuelle Regungen zur Folge haben, außer sie bringen eine nächste Gefahr der Pollution mit sich. Wie der Ehestand als solcher die naturgemäße Aktivierung der Sexualanlage rechtfertigt, so auch Gedanken und Wünsche darnach. Auch Gedanken und Wünsche können den Ehezwecken positiv dienen, zum Wachhalten der gegenseitigen Liebe und zur Bewahrung der ehelichen Treue.

Aus den dargelegten Grundsätzen und den Folgerungen daraus erhellt, wie unberechtigt, ja falsch die Erklärung ist, die manche Priester und Beichtväter geben: In bezug auf die einseitigen unvollendeten sexuellen Akte befinden sich die Verheirateten in der gleichen Lage wie die Ledigen. Es besteht im Gegenteil ein wesentlicher Unterschied. Beim Ledigen sind diese Akte, wenn sie direkt gewollt sind, schwere Sünde. Beim Verheirateten hingegen sind sie, wenn sie der bloßen Lust wegen vorgenommen werden, nur läßliche Sünde; sind sie auf den ehelichen Verkehr hingeordnet, überhaupt keine Sünde. Beziehen sie sich aber auf dritte Personen, dann nehmen sie beim Ver-

[33]) Génicot-Salmans, a. a. O.
[34]) Noldin-Heinzel, a. a. O., n. 95.

heirateten, falls sie willentlich unterhalten werden, den Charakter der Sünde des Ehebruches an und werden dementsprechend schwer sündhaft.

Zusammenfassung

Was kann nach allem der Beichtvater auf die Frage, was in der Ehe erlaubt sei, antworten? Negativ kann er mit Göpfert sagen: „Wo nichts dem Zwecke der Ehe oder der Zeugung entgegensteht, gibt es unter Eheleuten nichts, was Todsünde ist.“[35]) Oder mit Noldin: „Eine schwere Sünde begehen Eheleute unter sich nur dann, wenn sie etwas tun, was gegen den ersten Ehezweck, gegen die Kindererzeugung, ist. Alles andere ist in sich erlaubt und wird Sünde nur dann, wenn es aus bloßer Lust oder ohne vernünftigen Grund geschieht oder unter Voraussehung der Gefahr der Selbstbefriedigung.“[36]) Positiv könnte man sagen: „Innerhalb der Ehe ist alles erlaubt, was für den naturgemäßen Gebrauch der Ehe notwendig oder förderlich ist, was die Hingabe vorbereitet, was sie aufrecht erhält, was die gegenseitige Liebe zum Ausdruck bringt und wachhält.“ Und man füge hinzu: Es müssen aber auch in der Ehe Mann und Frau einander mit Ehrfurcht begegnen und alles vermeiden, was die Menschenwürde oder das Schamgefühl verletzen könnte. Auch in der Ehe müssen Mann und Frau im normalen Genuß der Lust Maß halten und Beherrschung üben. Auch in der Ehe und für die Ehe ist das oberste Gesetz die Liebe.

Pastoralfragen

Wiederversöhnung von aus der Kirche Ausgetretenen, die in einer nicht sanierbaren Ehe leben? Personen, die aus der katholischen Kirche ausgetreten und gottgläubig geworden sind, wird vielerorts die Wiederversöhnung[1]) verweigert, wenn das Hindernis einer nicht sanierbaren Ehe (zum Beispiel mit einem kirchlich noch Verheirateten, staatlich Geschiedenen) entgegensteht. Es fragt sich, ob diese Praxis dem kirchlichen Recht entspricht. Es soll hier nicht näher untersucht werden, welche rechtliche Natur dem sogenannten Kirchenaustritt (kirchenamtlich vielfach Apostasie genannt) zukommt. Eichmann-Mörsdorf[2]) schreibt mit Recht,

---

[35]) Göpfert, Moraltheologie III, n. 286.

[36]) Noldin-Heinzel, a. a. O., n. 93, 1.

[1]) Vgl. can. 731, § 2. Der oft gebrauchte Ausdruck „Wiederaufnahme“ ist ungenau, weil es wegen des unzerstörbaren Taufcharakters kein völliges Ausscheiden aus der Kirche gibt. Vgl. A. Hagen, Die kirchliche Mitgliedschaft, 1938, 95.

[2]) Lehrbuch des Kirchenrechts, III, 1950, 415. — Vgl. H. Jone, diese Zeitschr., 80, 1927, 109 ff.; ders., Gesetzbuch der lateinischen Kirche, Erkl. zu can. 1325, § 2, S. 542; anders Hagen, a. a. O., 56 ff.

daß er sich nicht eindeutig in die herkömmlichen Deliktsformen der Apostasie, der Häresie und des Schismas einordnen lasse, da die Beweggründe zum Kirchenaustritt sehr verschiedener Natur sein können (z. B. Glaubensabfall, Irrglauben, politischer oder wirtschaftlicher Druck, Stellenjägerei, Kirchensteuer, Verärgerung) und daher in jedem Einzelfall die Schuldfrage geprüft werden müsse. Jedenfalls ist der Kirchenaustritt, wie er in den neuzeitlichen Staaten üblich ist, ein öffentliches Lossagen von der Kirche und ihrer Einheit (also Schisma), womit unter Umständen auch die Tatbestände der Apostasie in engerem Sinne (völlige Preisgabe des christlichen Glaubens) oder der Häresie (hartnäckiges Leugnen einer von der Kirche zu glauben vorgestellten Wahrheit) verbunden sein können (can. 1325, § 2). Gemäß can. 2314 verfallen aber alle Schismatiker (die schwer schuldbarerweise aus der Kirche ausgetreten sind) der Exkommunikation, und zwar sowohl im Rechts- wie im Gewissensbereich, auch wenn sie nachweisen, daß sie innerlich sich von der Kirche nicht trennen wollten. „Das Schisma besteht eben in der äußeren Trennung von der Kirche, ohne Rücksicht darauf, wie jemand gesinnt ist."[3])

Die Lossprechung von dieser Exkommunikation für den Gewissensbereich ist dem Hl. Stuhl in besonderer Weise vorbehalten (can. 2314, § 1, n. 1), während für den Rechtsbereich der Ortsordinarius zuständig ist (can. 2314, § 2). Der letztere ist nämlich, wie sich aus can. 247, § 2, ergibt, im Rechtsbereich als Richter erster Instanz über Glaubensdelikte aufgestellt. Seine Zuständigkeit ist stets gegeben, wenn es sich um einen öffentlichen Straffall handelt. Aber auch für ein geheimes Delikt ist er zuständig, wenn dieses durch Zeugen oder ein freiwilliges Geständnis zu seiner Kenntnis gelangt ist. Der Austritt aus der Kirche erfolgt im modernen Staat öffentlich (z. B. in Österreich durch Abmeldung bei der politischen Behörde erster Instanz). Daher ist es nur recht und billig, daß auch die Wiederversöhnung mit der Kirche im äußeren Bereich vor dem Bischof, bzw. seinem Delegierten und vor Zeugen erfolge. „Zensuren sind keine Sünden, sondern Strafen für die äußere Verletzung der Rechtsordnung. Wer äußerlich oder vollends öffentlich oder notorisch sich schwer gegen die kirchliche Ordnung vergangen hat, soll auch in foro externo gegenüber der kirchlichen Gemeinschaft dafür Genugtuung leisten und dort von der zugezogenen Strafe befreit werden."[4]) Die für den Rechtsbereich erteilte Absolution von der Zensur wirkt eo ipso auch für den Gewissensbereich (can. 2251; vgl. can. 202, § 1), so daß der so Absolvierte nicht bloß vor der Kirche, sondern auch vor Gott und seinem Gewissen von der Zensur der Exkommunikation nach can. 2314, § 1, n. 1, gelöst ist und nun von jedem approbierten Beichtvater von der Sünde des Kirchenaustrittes losgesprochen werden kann. Die Absolution kann vom eigenen Ortsordinarius, aber auch von jedem anderen Ortsordinarius gegeben wer-

[3]) Jone, a. a. O.
[4]) Hagen, a. a. O., 97 f.

den, an den der Apostat sich wendet. Die einmal erteilte Absolution bewirkt völlige Befreiung von der Zensur, ohne daß nachher etwa ein Rekurs an den eigenen Ortsoberhirten notwendig ist[5]).

Die Voraussetzung für die Lossprechung von der Exkommunikation des can. 2314, § 1, n. 1, ist, wie bei allen Zensuren (Besserungsstrafen) überhaupt, die Ablegung der Hartnäckigkeit (contumacia) seitens des Delinquenten. Der Ortsordinarius muß die Überzeugung gewonnen haben, daß der Apostat sich jetzt wirklich bekehrt, das heißt, innerlich Reue über seinen Austritt empfindet und gewillt ist, das gegebene Ärgernis und eventuell angerichteten materiellen Schaden wieder gutzumachen (can. 2242, § 3). Diese innere Gesinnung muß der Delinquent durch ein den Geboten der Kirche entsprechendes Leben und im besonderen durch ein darauf bezügliches (eventuell beeidetes) Versprechen nach außen bekunden. Wenn der Kirchenaustritt wegen Verweigerung der Kirchenbeiträge erfolgt ist, dann gehört zu den in can. 2314, § 2, geforderten Voraussetzungen („servatis de iure servandis") wohl auch eine entsprechende Nachtragsleistung für den Entfall der geschuldeten Beiträge (natürlich nur bei entsprechender Leistungsfähigkeit des Delinquenten).

Es entsteht nun die Frage, ob der Ortsordinarius bei Erfüllung der genannten Voraussetzungen verpflichtet ist, den Apostaten zur Wiederversöhnung mit der Kirche zuzulassen, oder ob er dies nach seinem Ermessen auch verweigern kann. Die Antwort auf diese Frage gibt can. 2248, § 2: Absolutio denegari nequit cum primum delinquens a contumacia recesserit ad normam can. 2242, § 3. Es ist einerseits richtig, daß die einmal eingetretene Zensur weder durch Reue und Genugtuung noch durch Verjährung oder den Tod des Urhebers oder des Zensurierten selbst, sondern einzig und allein nur durch Absolution seitens des hiefür zuständigen kirchlichen Oberen behoben werden kann. Die gegenteilige Behauptung wurde von der Kirche verworfen[6]). Anderseits aber ist die Absolution von Zensuren ein Akt der Gerechtigkeit, zu dem der kirchliche Obere verpflichtet ist, sobald der Delinquent seine Hartnäckigkeit aufgegeben und sich gebessert hat. Die Nachlassung (Dispensation) von Vindikativstrafen hingegen vor der völligen Verbüßung ist immer ein Akt der Milde und Gnade, auf den der Delinquent keinen Rechtsanspruch hat. Die Lösung von einer Zensur kann verglichen werden mit der Lossprechung von den Sünden im Beichtstuhl. Sobald der Pönitent mit wahrer Reue darum bittet, muß sie ihm gewährt werden, da er kraft eines stillschweigenden Vertrages mit dem Beichtvater einen Rechtsanspruch darauf hat (can. 886)[7]). Allerdings kann aus pastoraltheologischen Gründen der Beichtvater die Lossprechung manchmal auch aufschieben, so z. B. bei Rückfälligen,

[5]) Ders., a. a. O., S. 99.

[6]) Alexander VII. verurteilte am 18. März 1666 den Satz: Quoad forum conscientiae, reo correcto eiusque contumacia cessante, cessant censurae (Denzinger, n. 1144).

[7]) Cappello, De censuris, 1933, n. 85.

um sie vor neuerlichem Rückfall zu bewahren, oder um sicher zu erreichen, daß das Beichtkind eine schwere Pflicht nachher auch wirklich erfüllt[8]). Dasselbe kann aber nicht von der im Rechtsbereich durch den Ortsordinarius zu gewährenden Absolution von der Exkommunikation des can. 2314 gesagt werden. Wenn auch vor der Zulassung zur Wiederversöhnung eine vorherige Prüfung, ob es dem Apostaten mit seiner Rückkehr ernst ist, angestellt werden muß, so darf der Ortsordinarius einem solchen, der die Voraussetzungen erfüllt hat oder sie zu erfüllen ernstlich verspricht, die Lossprechung von der Zensur nicht verweigern oder aufschieben, ohne schwer zu sündigen. Die Zensur als Besserungsstrafe hat in diesem Fall ihren Zweck erreicht. Der Grund, um dessentwillen sie eingetreten ist, besteht nicht mehr, weshalb auch die Strafe aufgehoben werden muß.

Es bleibt allerdings zu erwägen, ob nicht das Fortbestehen einer nicht sanierbaren Ehe beim Delinquenten ein Beweis dafür ist, daß er die in can. 2248, § 2, geforderte Ablegung der contumacia, wie sie in can. 2242, § 3, erklärt ist, noch nicht vollzogen hat. Nach dem Rituale Romanum, Tit. IV, cap. 3, n. 2, 3, muß bei der Absolution von der Exkommunikation außerhalb der Beichte das aufrichtige Versprechen so gegeben werden, daß der Delinquent eine Bürgschaft für dessen treue Erfüllung leistet oder, wenn er das nicht kann, sein Versprechen durch einen Eid bekräftigt. Und wenn es sich um ein großes Delikt handelt, so muß er außerdem noch schwören, den Befehlen der Kirche zu gehorchen, die ihm in dieser Beziehung gegeben werden, und sich im besonderen auch niemals mehr gegen die Bestimmungen zu vergehen, deren Verletzung ihm die Zensur zugezogen hat.

Gerade in dieser Hinsicht kann es dem „Rückkehrer" sehr ernst sein. Er hat sich ja deshalb durch seinen Pfarrer an den Ortsordinarius gewendet, weil er den Kirchenaustritt bereut und ihn rückgängig machen will. Freilich gilt er wegen seiner nicht sanierbaren Ehe als öffentlicher Sünder und ist nach can. 2356 wegen Bigamie rechtlich ehrlos, ja er soll deswegen vom Ortsordinarius nach vergeblicher Mahnung mit der Exkommunikation oder dem Personalinterdikt bestraft werden (ebd.) und, wenn er ohne Reue stirbt, nach can. 1240, § 1, n. 6, des kirchlichen Begräbnisses verlustig gehen. Trotzdem muß aber darauf verwiesen werden, daß jeder, der ein Delikt mit entsprechender Hartnäckigkeit (contumacia) begangen hat und nun bezüglich dieses Deliktes die verstockte Gesinnung abgelegt hat und um Lossprechung von der Zensur in foro externo bittet, wie schon oben gesagt, einen Rechtsanspruch auf Gewährung hat. Der Umstand, daß er wegen seiner ungültigen Ehe im forum sacramentale von der Sünde des Abfalls nicht losgesprochen werden kann, bildet kein Hindernis, ihn von der auf die Begehung des Abfalldelikts gesetzten Exkommunikation zu befreien. Es ist ja auch möglich, daß sich jemand wegen mehre-

---

[8]) Im Falle des can. 2363 ist die Aufschiebung der Lossprechung sogar vorgeschrieben.

rer Delikte verschiedene Zensuren zugezogen hat und daß er wegen seiner Reue über ein Delikt, das mit einer von diesen Zensuren bestraft wurde, von eben dieser Zensur absolviert wird, während die anderen Zensuren (da er diesbezüglich die verstockte Gesinnung nicht abgelegt hat) weiter bestehen bleiben (can. 2249, § 1). Dazu kommt, daß in praxi der Ortsordinarius wegen der Bigamie kaum jemals eine Zensur verhängen wird, da das sündhafte Verhältnis, besonders wenn Kinder daraus hervorgegangen sind, sich oft nur schwer lösen läßt. Dies ist ja auch der Grund, warum solchen Pseudoeheleuten, wenn sie im vorgerückten Alter stehen und geschlechtliche Enthaltsamkeit versprechen, die Lossprechung im Beichtstuhl gegeben und der geheime Empfang der Kommunion gestattet wird.

Zusammenfassend kann gesagt werden: Die Wiederversöhnung (Rekonziliation) von sogenannten Apostaten (das sind aus der Kirche Ausgetretene), die in einer nicht sanierbaren Ehe leben, soll vom Ortsordinarius unter der Voraussetzung gewährt werden, daß die Delinquenten wegen des Delikts des Kirchenaustrittes aufrichtige Reue bekunden und die Folgen ihres Delikts nach Möglichkeit zu beseitigen trachten. Wenn solche Personen wegen ihres sündhaften Verhältnisses im Augenblick auch noch nicht zum Sakramentenempfang zugelassen werden können, so entbehrt eine solche Wiederversöhnung pro foro externo (mit gleichzeitiger Wirkung für das forum internum!) für sie doch nicht jeder Bedeutung. Die Aufhebung der Exkommunikation hat zur Folge, daß solche Personen sich wieder mit der Kirche verbunden fühlen. Sie haben jetzt ja wieder Anteil an den öffentlichen Gebeten und Suffragien der Kirche, an den Früchten des amtlichen priesterlichen Gebetes beim Brevier und bei der hl. Messe und werden so innerlich mehr disponiert sein, auch ihr sündhaftes Verhältnis in Ordnung zu bringen.

Graz Univ.-Prof. Dr. Josef Trummer

Error communis und Trauvollmacht. Der error communis war und ist heute noch ein Schmerzenskind der Kanonisten. Deshalb ist es leicht verständlich, daß bei vielen Priestern Unklarheit über ihn herrscht, die noch vermehrt wurde durch den kürzlichen Entscheid der päpstlichen Interpretationskommission auf die Frage: An praescriptum canonis 209 applicandum sit in casu sacerdotis qui delegatione carens matrimonio assistit? Respondetur: Affirmative (AAS 1952, p. 479). Diese Antwort hat bei vielen die Meinung erzeugt, als ob von jetzt an keine Ehe mehr ungültig sein könne wegen fehlender Trauvollmacht; und der eine oder andere Artikel ist in diesem Sinne geschrieben worden. Wenn diese Ansicht richtig wäre, könnte man alle Kanones über die Jurisdiktion, die anderen Gewalten und die Delegationsmöglichkeiten aus dem Kodex streichen. Kein Akt könnte mehr ungültig sein, der von dem Vorhandensein einer Gewalt abhinge. Das Kirchenrecht wäre in einer grundlegenden Frage mit einem Wörtchen vollständig geändert. Man kann von vornherein annehmen, daß die Kommission

eine solche revolutionäre Wirkung nicht beabsichtigte und dafür auch nicht zuständig ist. Zu dieser Auffassung konnte man nur kommen, weil man keine klaren Begriffe über den error communis hat, auf den man sich beruft, wenn man die richtige Lösung einer Schwierigkeit nicht kennt; das Gegenstück zur Epikie in der Moral. Es ist also nicht überflüssig, auf den error communis näher einzugehen, und dann wird auch der Sinn des oben erwähnten Entscheides verständlich.

I. Kanon 209 sagt: In errore communi ... iurisdictionem supplet Ecclesia pro foro tum externo tum interno. Durch diese Bestimmung des Kodex ist eine Frage geklärt worden, die früher umstritten war, die Notwendigkeit eines titulus coloratus. Es wird kein Titel verlangt für den error communis. Damit sind aber nicht alle Unklarheiten verschwunden.

Worin besteht der error communis? Error communis ist nicht zu verwechseln mit ignorantia. Jullien (Dec. Rotae 31 [1939], S. 311) betont diesen Unterschied: Olim promiscue usurpabantur ignorantia communis et error communis (cf. Suarez, de poenitentia, Disp. 26, sect. VI, n. 7; Lessius, de iustitia et iure, lib. II, cap. 29, n. 67). Hodie autem, ut liquet ex cit. can. 209, explicite requiritur in casu error, qui est de aliqua re iudicium falsum, dum ignorantia est carentia cognitionis. Ignorantiae tamen causa proferri potest iudicium falsum, nam „non qui aliquid nescit, sed qui putat se scire quod nescit errare probetur; pro vero quippe approbat falsum, quod est erroris proprium" (Summ. can. 11, Dist. XXXVIII). Brennan (Dec. Rotae 13. Juni 1948 in: Ephem. Iuris Canonici IV [1948], S. 162) zitiert die eben angeführte Stelle und fährt fort: Ignorantia est causa; error est effectus; ignorantia ad ideas pertinet, error ad iudicia. Ignorantia est erroris mater; error semper supponit iudicium positivum; si de aliqua re nullum iudicium proferatur, licet recta cognitio de ea desit, non habetur error sed ignorantia; nec habetur error si quis erraret pro casu in quo ipsi iudicium mentis ferendum esset. Dieselben Ausführungen finden wir bei Canestri (Dec. Rotae 28 [1936], S. 284): In his omnibus non ignorantia, quae est carentia debitae scientiae in individuo capaci, sed error, sed iudicium falsum comperiendus est. Die ignorantia erzeugt den error nur dann, wenn eine Tatsache vorliegt, die den einzelnen oder das Volk veranlaßt, den Schritt zu tun zu einem iudicium falsum. Deswegen sagt Claeys-Bouuaert (Ius Pontificium 16 [1936], S. 161): Wenn viele einer Trauung beiwohnen, bei der der Priester keine gültige Trauvollmacht hat, so haben wir nicht notwendigerweise einen Error communis. Plerique enim assistentium ad statum quaestionis seu difficultatis non attendentes, essent in statu simplicis ignorantiae nec proprie dicto errore laborare dici possent. Das ist der Fehler, den viele begehen, daß sie ignorantia und error nicht klar auseinanderhalten und deshalb glauben, jede ignorantia sei schon ein error. Im erwähnten Beispiel denken die wenigsten — vielleicht mit Ausnahme der Braut-

leute, und das ist nicht sicher — an die Zuständigkeit des Traupriesters. Es liegt für sie kein Grund vor, ob sie etwas von der Trauvollmacht wissen oder nicht, ein Urteil zu fällen.

Den error communis definiert d'Annibale (Summ. I. 79, not. 72): est, si in loco, ubi aliquis iurisdictionem exercet, ea praeditus esse publice censetur. Und hier entsteht die Streitfrage, wann dieses „publice censetur" verwirklicht ist. Früher war die Auffassung vorherrschend, die Mehrzahl oder wenigstens ein großer Teil der Bevölkerung müsse irren, damit ein error communis da sei. Doch hat diese Ansicht immer mehr an Anhängern verloren, seit Bucceroni (Casus conscientiae, Rom, 1895, S. 464) für den error virtualis eingetreten ist oder den error de iure im Gegensatz zum error de facto. Auch die Rota spricht sich für den error virtualis aus. Wernz-Vidal (Ius Canonicum II, S. 369) beschreiben ihn: tunc dari errorem communem in sensu canonis, cum datur factum publicum quod per se natum est inducere in errorem non unum aut alterum, sed quoslibet promiscue, ita ut potius per accidens sit, quod unus vel alter ob peculiares ipsius circumstantias in errorem non inducatur. Oder nach Vermeersch-Creusen (Epitome Iuris Canonici[6] I, Nr. 322): posito publice facto quod prudentes quoque in errorem inducit. Mit dieser Beschreibung sind die meisten Autoren einverstanden. Es genügt also zum error communis, daß ein factum oder fundamentum publicum vorliegt, das die Bevölkerung des Ortes in Irrtum führen kann. Es wird nicht verlangt, daß sie de facto irrt, wie das früher der Fall war und heute nur wenige behaupten.

Die Verschiedenheit der Meinungen entsteht wieder in der Erklärung dieses „factum publicum". Im Kodex haben wir zwei Definitionen von „publicum". Im Kanon 1037: publicum censetur impedimentum quod probari in foro externo potest. Hier wird die Beweisbarkeit verlangt, auch durch das Zeugnis von zwei oder drei glaubwürdigen Personen. Die zweite Definition im Kanon 2197 fordert die publicitas oder das Bekanntsein, wenn viele um das Delikt wissen. Vor dem Kodex war die letztere Definition maßgebend, und im neuen Recht gilt die Beweisbarkeit nur für die Ehehindernisse. Und auch hier hat sie sich nicht voll durchgesetzt, weil die Pönitentiarie in ihrer Dispenspraxis nicht die offizielle Definition anwendet, sondern die andere. Nach einigen Autoren haben wir das factum publicum, wenn es in publico gesetzt wird. Cappello, der Vertreter dieser Ansicht, bringt folgendes Beispiel (de poenitentia[5], Nr. 342): Titus sacerdos est in tribunali poenitentiae alicuius ecclesiae devote exspectans fideles poenitentes. Eo ipso quod agitur de ecclesia publica, ad quam omnes fideles se conferre valeant; eo ipso quod rector ecclesiae, cui ius et officium est advigilandi ne abusus admittantur in ecclesia, permittit ut praefatus sacerdos confessiones audiat iure supponendum est, eundem esse verum confessarium. Ideoque in his circumstantiis, sive ille sacerdos plures vel paucos audiat poenitentes sive forte nullum, habe-

tur iam antecedenter communis error ortus ex praefatis adiunctis. Auch Matthaeus a Coronata (Institutiones Iuris Canonici I, Nr. 292) scheint dieser Auffassung zu sein; seine Ausführungen sind aber nicht eindeutig klar, so daß man sie auch anders auslegen kann: sufficit ad errorem communem ut causa posita sit ex qua multi et fere omnes in errorem inducantur, vel saltem ex communiter contingentibus induci possint, licet forte de facto pauci prorsus vel etiam unica persona erraverit et illa iurisdictione usa sit. Andere Autoren lehnen diese Meinung mit Recht ab. Sie fordern, daß das factum publicum sei, d. h. allgemein bekannt und nicht nur in publico positum vor wenigen Personen. In dem Beispiel von Cappello ist weder der error allgemein im Sinne von notum noch das factum publicum, denn außer den wenigen, die in die Kirche kommen, weiß niemand etwas von der Existenz des Priesters im Beichtstuhl. Wir haben eher eine ignorantia communis. Alles in dem Fall ist interpretativ. Die Leute würden irrtümlich glauben, der Priester sei ein echter Beichtvater, wenn sie wüßten, daß er im Beichtstuhl sitze. At fideles, so Wernz-Vidal, qui non adeunt ministrum potestate destitutum, qui ne cogitarunt quidem de ipso adeundo, qua ratione dici possunt errare in iudicando eum praeditum iurisdictione qua destitutus est? Cum plerumque illius ministri ne existentiam quidem noverint, multo minus factum quod ipse versetur in exercitio iurisdictionis reipsa non habitae. Bekanntlich ist eine voluntas interpretativa ohne Wirkung. Dasselbe gilt auch für den error communis interpretativus. Bei diesen Beichten ist nur ein error privatus da, und die Beichten sind ungültig.

Die meisten, die auf die Schwierigkeit eingehen, halten sich an die Ausführungen von Vermeersch (Theologia moralis III, Nr. 459): arbitramur satis esse ut fundamentum erroris sit publicum seu multis notum i. e. ut elementa erronei iudicii de talis sacerdotis iurisdictione sint in multorum mente. Tunc enim iam dici possunt errare. Verum, nostra sententia, non sufficit ut pauci errent propter causam quae alios etiam deciperet. Tunc enim nullus error communis adest, sed adesset si. Er bringt dann ein Beispiel, um seine Ansicht zu illustrieren: Ein auswärtiger Beichtvater wurde öffentlich verkündet. Wenn dieser aus Versehen oder Vergeßlichkeit keine Beichtvollmacht hat, so sind die Beichten trotzdem gültig aus dem error communis, weil hier ein echtes factum publicum vorliegt. In dem Beispiel von Cappello, fügt er hinzu, haben wir keinen error communis: cum nullus error formaliter et fundamentaliter sit communis. Claeys-Bouuaert (Ius Pontificium 1936, S. 161 ff.), der sich mit Cappello auseinandersetzt und sich Vermeersch anschließt, schreibt: Quod vocat cl. auctor (Vermeersch) fundamentum erroris publicum, in eo consistere videtur, quod multi perspecti habeant factum e cuius notitia concludendum ipsis est, facili et immediata conclusione, adesse iurisdictionem. De cuius praesentia iudicium forsan non est explicitum, sed saltem implicitum, utpote immediate in alia notione contentum. Exemplum habes in perspecta praesentia sacerdotis extranei in ecclesia, qui paratus sit ad confessiones audiendas, nomine

in confessionali apposito vel praesens coram cum stola et superpelliceo. Etiam si plerique non confiteantur nec explicite de sacerdotis iurisdictione cogitent, huius existentiam saltem proxime et immediate admittere dicendi sunt. At illa saltem proxima connexio inter utrumque iudicium requirenda videtur ut sermo de errore communi esse possit. Minime sufficit remotior et hypothetica connexio, consistens nempe tantum in iudicio quod formarent personae, quae revera elementa ad iudicandum non habent, si in praedictorum elementorum possessione essent. In hoc casu haberetur tantum error interpretativus. Wynen (Dec. Rotae 29 [1937], S. 60): Non consideratur existimatio eorum qui ministrum adierunt, sed existimatio fidelium in loco. Das setzt voraus, daß wenigstens die causa erroris dem Volk bekannt ist. Selbstverständlich fordern alle Verfechter des error communis de facto das Bekanntsein der Ursache. Dalpiaz (Apollinaris 7 [1934], S. 80) betont: sed duo haec — factum scilicet publicum et error communis — aequiparari non possunt semper, quia ex facto publico error communis non semper sequitur. Ita si actus iurisdictionis ab eo, qui iurisdictione caret, publice quidem seu in loco publico, sed coram uno vel altero tantum ex fidelibus magnae alicuius paroeciae ponatur, error privatus dumtaxat, non communis habebitur. Auch Toso (Ius Pontificium 1938, S. 167) verlangt, daß die causa erroris publica sit non solum de iure, sed etiam de facto. Die erste Bedingung, damit ein error communis da sei, ist ein factum publicum im Sinne von communiter notum, genau wie man nur von einer sententia communis reden kann, wenn de facto die meisten in einer bestimmten Auffassung übereinstimmen.

Das genügt aber noch nicht. Es muß ein factum publicum sein „natum per se in errorem ducendi". Es muß also ein notwendiger Konnex bestehen zwischen dem factum publicum und dem Akt, der wegen fehlender Bevollmächtigung ungültig ist. Nicht jedes factum publicum kann den error communis erzeugen, sondern nur ein Tatbestand, qui sit proportionatus effectui quem producit, ut percepta causa logice mens in errorem inducatur (Toso, Ius Pontif. 1938, S. 168). Deshalb betonen einige Rota-Urteile: non omne factum publicum, observetur oportet, natum est inducere in errorem multos, sed res in singulis casibus a iudice sedulo ponderetur, nam si multorum error in actu secundo desit, omnino requiritur ut causa erroris communis sit certa, utque ex illa absque dubio is sequi possit. Maxima diligentia facta omnia et adiuncta in singulis casibus sunt perpendenda. Secus enim error particularis vel paucorum facilius haberetur pro errore communi et si sub specie erroris communis consuli bono privato tentaretur, subverteretur bonum publicum. Auch im neuen Recht gilt, was Schmalzgrueber im alten Recht sagte: error communis non ita obvie solet contingere (Dec. Rotae 1939, S. 313). Das geistliche Kleid tragen oder Messelesen in einer Kirche, ist ein factum publicum, hat aber keinen objektiven notwendigen Konnex mit dem Beichthören oder der Trauung. Die prudentes, die ja auch getäuscht werden müssen beim error communis, wissen, daß jeder Priester auf Grund der Weihe

die Messe lesen kann, aber auch, daß nicht jeder Priester überall beichthören kann und erst recht nicht trauen. Selbst wenn man annimmt, daß das Volk es nicht weiß, so haben wir eine ignorantia communis, die nur zum error werden kann auf Grund eines persönlichen Umstandes des einzelnen, weil er jetzt beichten oder sich trauen lassen will. In dem Fall wäre es nur ein error privatus oder particularis, wo die Kirche die fehlende Vollmacht nicht gibt. Eine causa proportionata effectui hätten wir, wenn ein auswärtiger Pater den abwesenden Pfarrer für längere Zeit vertritt, sich aber aus Versehen oder Vergeßlichkeit die nötigen Vollmachten nicht besorgt hat. Wenn ein Priester die gesamten pfarrlichen Funktionen ausübt, kann man mit Recht annehmen, daß er beichthören und trauen kann. Auch ein Rechtskundiger würde in dem Fall in Irrtum geführt werden.

Noch ein drittes ist zu beachten. Der error communis ist der Grund und die Ursache, warum die Kirche die fehlende Vollmacht gibt. Das factum publicum muß also ursächlich und zeitlich dem Akt vorausgehen, der an sich ungültig ist. Es hilft also nichts, wie viele irrtümlich glauben, wenn der Akt in Gegenwart vieler Personen gesetzt wird. Das heißt, Ursache und Wirkung verwechseln. Wenn ein Priester ohne Vollmacht längere Zeit beichthört, kann ein error communis entstehen. Aber die Beichten bleiben so lange ungültig, bis der error communis da ist. Das ist zwar bedauerlich, aber Schuld des Priesters, der es wagt, unbefugt diese Tätigkeit auszuüben.

II. Nach dieser Klarstellung des error communis können wir die gewonnenen Erkenntnisse auf die Trauvollmacht anwenden. Schon vor dem Entscheid der päpstlichen Kommission waren die meisten Autoren und die Rota darin einig, daß Kanon 209 auch für die Trauvollmacht gilt, wenn sie auch keine eigentliche iurisdictio ist. Alle geben zu, daß der error communis möglich ist und auch vorkommt bei denen, die potestate ordinaria oder delegata ad universitatem causarum assistieren, wie die Kooperatoren. Schwieriger ist die Frage, ob der error communis auch möglich sei beim delegatus ad unum matrimonium. Wieder sind die Autoren einstimmig wenigstens der Ansicht, die Cappello so formuliert hat: Error communis, ubi agitur de hoc vel illo sacerdote peculiariter delegato seu in particulari casu vix haberi potest (de sacramentis[6] V, Nr. 671). Attendendae sunt circumstantiae potissimum fundamentum erroris, ratio agendi sacerdotis, paroecianorum opinio. Toso sagt einfachhin: etsi in casu rarissimo possit haberi, Ecclesia non supplet iurisdictionem, nam quae raro fit, non observat legislator (Nov. 94, c. 2).

Hat der Entscheid eine Änderung gebracht? Die Antwort sagt nur allgemein, daß ein error communis vorhanden sein kann bei einem sacerdos carens delegatione ad matrimonium assistendum. Beim Delegatus ad universitatem causarum besteht keine Schwierigkeit; das haben die meisten Autoren schon vorher zugegeben. Beim sacerdos delegatus ad

unum matrimonium ist auf Grund dieses Entscheides die Anwendung von Kanon 209 möglich. Es wird nur die Möglichkeit der Anwendung behauptet, die quaestio iuris. Ob sie praktisch zutrifft oder zutreffen kann, ist eine quaestio facti, die in jedem Einzelfall zu untersuchen ist. Wenn der error communis wirklich vorhanden ist, dann kann Kanon 209 angewendet werden. Das „Wenn" ist eben die Frage. Man kann sich schwer vorstellen, wie ein error communis beim delegatus particularis möglich ist. Denn der Entscheid hat nicht das Geringste an der Natur des error communis geändert; dazu war er nicht befugt, und das wollte er auch nicht. Auch heute gilt, was Cappello sagte: vix haberi potest. In seinem Kommentar zu dem Entscheid stellt Aguirre (Periodica 1953, S. 162) die Frage: Intenditne aliquid amplius responsio quam commentamur? Aliis verbis, vultne etiam dicere posse adesse errorem communem in casu delegati particularis? Hac in re non una est sententia scriptorum, sed recte notatum est non facile posse dari errorem communem, quando agitur de sacerdote putative delegato ad unum alterumve matrimonium. Opinamur liberae discussioni etiam nunc relinqui quaestionem controversam circa ea quae necessaria sunt ut error communis revera existat in casu sacerdotis carentis delegatione ad assistendum matrimonio. Error videtur potius dicendus particularis quoties versatur circa potestatem sacerdotis, qui censetur competens ad assistendum uni alterive matrimonio; si ipse de facto carens delegatione assistit matrimonio, hoc erit invalidum; in hoc enim casu nequit invocari ratio boni communis. Der error communis in dem Fall ist schwer möglich, aber nicht unmöglich. Nehmen wir den Fall: Der Pfarrer verkündet beim Hauptgottesdienst am Sonntag, daß an einem bestimmten Tag eine Trauung sei; er könne leider nicht assistieren, weil er verreisen müsse; es käme aber ein auswärtiger Pater Anton, den niemand kennt. Der ist im letzten Augenblick verhindert und schickt einen Mitbruder, ohne an die notwendige Delegation zu denken. In dem Fall haben wir ein factum publicum per se natum ad inducendum in errorem quoslibet, also einen echten error communis. Doch praktisch kommen derartige Fälle kaum vor.

In einem Punkt ist durch den Entscheid eine Klärung gekommen. Aguirre schreibt: in hoc casu nequit invocari ratio boni communis. Das war bis jetzt die sententia communis mit wenigen Ausnahmen. Durch die Antwort wird die Ansicht von Wilches (de Errore communi, Roma 1940, S. 201) bestätigt, der mit Recht schreibt, daß das bonum commune immer interessiert ist: si sanatur defectus unius delegati ad mille causas delegati, ac si sanatur defectus mille delegatorum quorum singuli ad unam causam deputantur, vorausgesetzt, daß ein wirklicher error communis vorhanden ist. In diesem Sinne wären die Auffassungen der Autoren nach dem Entscheid zu korrigieren.

III. Zur Illustration der vorgelegten Prinzipien bringen wir eine wirkliche Begebenheit. In einer Stadt mit mehreren Pfarreien ist eine Kapelle, in der jeden Sonntag eine Messe gelesen wird, was gewöhnlich ein Kloster besorgt. Am Samstag wurde Pater Anton, der selten eine

Aushilfe übernimmt, weil er in der Schule tätig ist, damit beauftragt. Am Sonntag morgens wartet der Obere auf ihn an der Pforte und teilt ihm mit, es sei telephoniert worden, in der Messe sei eine Trauung. Wenn er (der Obere) delegiert sei (was er nicht wisse), würde er den Pater Anton subdelegieren. Beim Eintreffen in der Kapelle sagt ihm der Sakristan, es warte ein Brautpaar, das die Trauung wünsche. Pater Anton schaut die Dokumente nach und findet keinen Vermerk einer Delegation, obwohl dies ein allgemeiner Brauch ist. Das Brautpaar selbst hat seinen Wohnsitz in einer anderen Pfarrei derselben Stadt. Auf die Bemerkung des Paters, er hätte keine Trauvollmacht, gibt der Sakristan eine typische Antwort: das mache nichts; hier in der Kapelle würde öfter getraut. Nach langem Zögern und Zweifeln läßt sich Pater Anton erweichen und nimmt die Trauung vor. Noch am selben Tag trifft der Pfarrer, auf dessen Gebiet die Kapelle liegt, den Sakristan und fragt, ob das stimme, daß eine Trauung vorgenommen worden sei. Er hätte keine Delegation gegeben. Er erkundigt sich bei seinen Kaplänen; keiner hat delegiert. Man benachrichtigt den Pfarrer des Brautpaares, der sie aufsucht, um die Ehe in Ordnung zu bringen. Sobald die Pseudoeheleute hören, sie seien nicht gültig getraut, weigert sich der Mann, den Konsens zu erneuern, packt seine Sachen und verläßt die Frau. Nun will die Frau wieder heiraten und bittet um die declaratio nullitatis. Die Geistlichen aber zerbrechen sich den Kopf, ob in dem Fall nach dem Entscheid ein error communis vorliege und die Ehe gültig sei.

Eine Delegation wurde sicher nicht erteilt. Die Frage ist, ob Kanon 209 anzuwenden sei. Ein error communis de facto liegt sicher nicht vor, denn die Pfarrgemeinde kennt wahrscheinlich gar nicht den Pater Anton, der selten eine Aushilfe übernimmt. Haben wir vielleicht ein factum publicum per se natum ad inducendum in errorem? Auch das suchen wir vergebens. Das einzige factum publicum war das Messelesen von Pater Anton an diesem Sonntag, ein factum publicum im Sinne von: in publico positum, aber nicht notum populo. Das Volk weiß nur, daß am Sonntag in der Kapelle die Messe gelesen wird, von einem Priester, der abwechselnd dazu bestimmt ist. Das Messelesen hat mit Trauen nichts zu tun, es fehlt der objektive notwendige Konnex, wie wir oben ausgeführt haben. Wie gering man auch das religiöse Wissen des Volkes einschätzt, das wissen die meisten saltem confuso modo, daß für die Trauung der Pfarrer zuständig ist und nicht ein x-beliebiger Priester. Ferner haben wir kein factum publicum, das ursächlich und zeitlich dem ungültigen Akte vorausgeht. Der Irrtum der Brautleute und vor allem des Sakristans ist ein error privatus, der ohne rechtliche Wirkung ist. Selbst wenn viel Volk in der Kapelle gewesen wäre, würde das nicht zu einem error communis genügen. Man hat den Einwand erhoben, bei der strikten Erklärung des error communis würden viele Ehen ungültig sein. Ein Rota-Urteil gibt uns die Antwort: Iudicis est ius dicere stricto iustitiae rigore nulla declaranda matrimonia quae revera nulla sunt, quin ullam ipse rationem habere possit de decla-

rationis suae effectibus vel de eius opportunitate. Die Gültigkeit einer Ehe ist primär eine Rechtsfrage und nicht eine Frage der Pastoraltheologie. Erst wenn die Rechtslage geklärt ist, kann man an die pastorale Behandlung des Falles gehen.

Innsbruck A. Gommenginger S. J.

Mitteilungen

Das Los der ohne Taufe sterbenden unmündigen Kinder. Über diese wohl uns alle bedrückende Frage hat mein lieber Mitbruder P. Pius Zöttl OSB. im letzten Heft dieser Zeitschrift, S. 228 bis 234, ausführlicher geschrieben. Zu seinen dankenswerten Darlegungen möchte ich hier nun noch einige Bemerkungen hinzufügen.

Die von verschiedenen Theologen unternommenen Versuche, einen Ersatz für die Kindertaufe zu finden, dürften, weil von vornherein unwahrscheinlich oder unbeweisbar, wenn nicht geradezu abwegig, wohl kaum befriedigen, so vor allem, wenn man die ungetauften Kinder durch eine freie Entscheidung das ewige Heil erlangen lassen will. Abgesehen davon, daß diese Kinder vor ihrem Tode nur auf ganz wunderbare Weise zum Vernunftgebrauch zu kommen vermöchten, um eine solche Entscheidung treffen und der Begierdetaufe fähig werden zu können, würden dann wohl alle frühzeitig sterbenden unmündigen Kinder vor diese Entscheidung für oder wider Gott zu stellen sein, und so müßten wir nun auch um das Schicksal der getauften Kinder, die ein früher Tod hinwegrafft, bangen. Verfehlt aber wäre es, wie richtig bemerkt wird, die Entscheidung erst in das Jenseits zu verlegen.

Die Lehre von der Vorhölle der Kinder (limbus puerorum) ist wohl, wie F. Krösbacher S. J. sagt, „nicht offizielle Lehre der Kirche", wurde aber immerhin von Papst Pius VI. in der Konstitution „Auctorem fidei" vom Jahre 1794 gegen die Angriffe der jansenistischen Synode von Pistoia in Schutz genommen[1]).

Vor allem, so möchte ich sagen, dürfen wir uns nicht verhehlen, daß irgendwie einschlägige bedeutsame kirchliche Lehräußerungen den Versuch einer allzu milden Beurteilung des Loses der ungetauft sterbenden Kleinen nicht gerade zu begünstigen scheinen. So sagt das auf dem Florentinum im Jahre 1442 erlassene Dekret für die Jakobiten (D. 712) klipp und klar, man könne den Kindern in Todesgefahr mit keinem anderen Heilmittel als mit dem Sakrament der Taufe zu Hilfe kommen (cum ipsis non possit alio remedio subveniri nisi per sacramentum baptismi, per quod eripiuntur a diaboli dominatu et in Dei filios adoptantur). Der Lehre des Trienter

[1]) Siehe H. Denzinger-C. Rahner, Enchiridion symbolorum[28]. Freiburg i. Br. 1952, Nr. 1526. Zitate daraus werden fortan nur mit dem Buchstaben D und der entsprechenden Textnummer angegeben.

Konzils (D. 796) zufolge ist nach der Verkündigung des Evangeliums die Rechtfertigung ohne das Bad der Wiedergeburt oder das Verlangen danach nicht möglich gemäß dem Schriftwort: „Wenn jemand nicht wiedergeboren ist aus dem Wasser und dem Heiligen Geist, kann er in das Reich Gottes nicht eingehen" (Jo 3, 5). Nach den Erklärungen des zweiten allgemeinen Lyoner Konzils im Jahre 1274 (D. 464), Papst Johanns XXII. im Jahre 1321 (D. 493a) und des auf dem allgemeinen Konzil zu Florenz im Jahre 1439 erlassenen Dekrets für die Griechen (D. 693) kommen die Seelen derer, die in einer Todsünde oder auch nur in der Erbsünde dahinscheiden, sofort in die Hölle, empfangen aber ungleiche Strafen. Man könnte dann auch noch auf eine lange Reihe von Lehrentscheidungen über die Notwendigkeit der Zugehörigkeit zur Kirche verweisen; ich erwähne nur einige Nummern aus Denzinger-Rahners Enchiridion: 423, 430, 468 f., 714, 1000 und 1473.

Die Heilsnotwendigkeit ist hier stets nicht bloß eine solche des Gebotes (necessitas praecepti), sondern auch des Mittels (necessitas medii). Freilich ist letztere, wie die Theologen gemeiniglich lehren, keine innere, absolute, sondern eine äußere, hypothetische, insofern in der gegenwärtigen Heilsordnung die Taufe bzw. die Zugehörigkeit zur Kirche durch eine positive Verfügung Gottes als Mittel zur Erlangung des Heils angeordnet wurde. Unter besonderen Umständen kann darum der tatsächliche Empfang der Taufe bzw. die wirkliche Kirchenmitgliedschaft durch das Verlangen (votum) danach ersetzt werden. Treffend bemerkt mit Bezug auf die Heilsnotwendigkeit, der Kirche anzugehören, O. Semmelroth S. J.[2]): „Die Notwendigkeit, Glied der Kirche zu sein, gründet sich zwar nicht nur auf ein positives Gebot des Herrn, vielmehr ist in der tatsächlichen Heilsordnung die Kirche das institutionelle Mittel, der von Gott angelegte Weg zum Heil. Aber diese Ordnung und Institution selbst ist eine positive Setzung des Herrn, die andere, von diesem unabhängige Wege für die Menschen wohl ausschließt, aber doch Gott in der Freiheit läßt, den Menschen auch außerhalb der sichtbaren Kirche zum Heil kommen zu lassen, wenn er die Kirche ohne seine Schuld nicht gefunden hat."

Der eben erwähnte Autor hat auch auf zwei für die Frage der Heilsnotwendigkeit der Kirche wichtige Lehräußerungen Pius' IX. aufmerksam gemacht, die, wie es den Anschein hat, auch zugunsten einer den Wünschen der Eltern ungetauft sterbender Kinder entgegenkommenden Lösung unseres Problems ausgewertet werden können. In der Ansprache des Papstes „Singulari quodam" vom 9. Dezember 1854 (D. 1647) heißt es, auf Grund des Glaubens sei festzuhalten, daß außerhalb der apostolischen römischen Kirche niemand das Heil erlangen könne; sie sei die einzige Arche des Heils, wer nicht in sie eintrete, würde in der Sintflut untergehen. Es sei aber ebenso als sicher anzunehmen, daß dieser Schuld vor des Herrn Auge niemand verfällt, der

[2]) Die Kirche als Ursakrament. Frankfurt a. M. 1953, 140.

sich in wirklich unüberwindlicher Unkenntnis der wahren Religion befindet. Weiterhin wird in dem Rundschreiben „Quanto conficimur maerore“ vom 10. August 1863 (D. 1677) gelehrt, daß die in unüberwindlicher Unkenntnis der christlichen Religion Lebenden, die jedoch das natürliche Sittengesetz eifrig beobachten und in Bereitschaft zum Gehorsam gegen Gott ein ehrbares und rechtschaffenes Leben führen, durch Gottes Gnadenhilfe das ewige Leben erlangen können, da Gott angesichts seiner höchsten Güte und Milde niemand ohne dessen freies Verschulden den ewigen Strafen überliefere. In beiden päpstlichen Kundgebungen wird somit die Möglichkeit offengelassen, daß tatsächlich außerhalb der Kirche stehende Menschen das ewige Heil erlangen.

Ist auch hier nach dem ganzen Zusammenhang nur an des Vernunftgebrauches Mächtige gedacht, bei denen von einem votum Ecclesiae beziehungsweise baptismi die Rede sein kann, so dürfte doch die bei unüberwindlicher Unkenntnis der christlichen Religion offengehaltene Möglichkeit der Erlangung des ewigen Heils auch, wie es wenigstens den Anschein hat, für unsere Frage nach dem Los der ohne Taufe sterbenden Kleinen bedeutsam sein wegen der Begründung, „daß Gott angesichts seiner höchsten Güte und Milde niemand ohne dessen freies Verschulden den ewigen Strafen anheimfallen lasse“.[3]) Von einem solchen Verschulden kann bei diesen ungetauften Kindern überhaupt keine Rede sein, und so dürfte auch ihnen die Möglichkeit, das ewige Heil zu erlangen, nicht einfachhin abgesprochen werden, zumal doch Gott das Heil aller Menschen ernstlich will.

Was den allgemeinen Heilswillen Gottes anlangt, verweist Pater Pius Zöttl sehr zutreffend auf die Lehre der Synode von Quiersy im Jahre 853 (D. 318): „Deus omnipotens omnes homines sine exceptione vult salvos fieri (1 Tim 2, 4), licet non omnes salventur. Quod autem quidam salvantur, salvantis est donum; quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum.“ Auch hier wird die Nichterreichung des ewigen Heils dem Verschulden derer, die verlorengehen, zugeschrieben.

Man wird auch die Wahrheit in Erwägung ziehen, daß Gottes Macht nicht an seine Sakramente gebunden ist und daß nach dem Zeugnis der Schrift einzelne Auserwählte (Jeremias, vgl. Jer 1, 5; Johannes der Täufer, vgl. Lk 1, 15) bereits im Mutterschoß geheiligt wurden. „Es steht fest“, erklärte der berühmte Pariser Theologe Johannes Gerson († 1429)[4]), „daß Gott seine Erlöserbarmherzigkeit nicht in der Weise an die allgemeinen Gesetze der christlichen Überlieferung und an die Sakramente selbst gebunden hat, daß er nicht, unbeschadet

[3]) D. 1677: „cum Deus ... pro summa sua bonitate et clementia minime patiatur, quempiam aeternis puniri suppliciis, qui voluntariae culpae reatum non habeat.“ Bei den „supplicia“ ist hier nach dem Zusammenhang keineswegs etwa nur an die sog. poena sensus zu denken.

[4]) Sermo de nativitate gloriosae virginis Mariae, secunda consideratio: Opera omnia III. Antwerpen 1706, 1350 A.

dieses Gesetzes, Kinder, die noch nicht das Licht der Welt erblickt haben, im Mutterschoße mit seiner Gnadentaufe oder Kraft des Heiligen Geistes heiligen könne." Thomas Ebendorfer von Haselbach († 1464)[5]), einer der angesehensten Wiener Theologen des 15. Jahrhunderts, geht in einer Marienpredigt sogar so weit, daß er erklärt, Gott knüpfe seine Barmherzigkeit nicht an bestimmte Sakramente, so daß er nicht auch heute, wie er es einstmals bei Jeremias, Johannes und dem jüngeren Jakobus getan hat, ohne Sakrament die Seele des Kindes vor der Erbsünde zu bewahren (praeservare!) oder davon zu reinigen vermöchte.

Zurückhaltender ist hier der heilige Thomas von Aquin, der wohl auch versichert, daß Gottes Macht nicht an die sichtbaren Sakramente gebunden sei, der aber doch die Heiligung im Mutterschoße als eine seltene Ausnahme vom allgemeinen Gesetz und Verfahren der Rechtfertigung nur einzelnen Auserwählten zuspricht. In seinem Sentenzenkommentar[6]) begegnet uns folgendes Argument: Bei Vorhandensein größerer Gefahr wird sich Gottes Barmherzigkeit um so hilfreicher erweisen. Nun aber sind die vor der Geburt Sterbenden in größerer Gefahr als Johannes der Täufer und Jeremias, die ja später doch das Licht der Welt erblickten. Nehmen wir also bei diesen vorzeitig sterbenden Kindern nicht eine Heiligung im Mutterschoße an, um ihrem Tode zuvorzukommen, so hat es den Anschein, daß um so mehr weder Johannes noch Jeremias in solcher Weise geheiligt wurden." Darauf antwortet Thomas[7]): „Was entgegen dem allgemeinen Gesetze geschieht, das geschieht nicht in erster Linie, um einer Einzelperson zu helfen, sondern um auf die Gnade aufmerksam zu machen und sie hervorzuheben. Wenn darum auch keine so große Gefahr bei den im Mutterschoße Geheiligten, die doch das Licht der Welt erblicken sollten, bestand, so wurden sie denn doch wegen ihrer Erwählung zu besonderen Herolden und Vermittlern der Gnade mit einer solchen bevorzugten Heiligung bedacht." Im Corpus articuli sagt Thomas dasselbe von jenen aus, „die unmittelbarer zur heiligsten Empfängnis Gottes in Beziehung gebracht wurden", irrigerweise auch von Maria.

Bemerkenswert ist auch die Antwort des heiligen Lehrers auf folgenden Einwand[8]): „Keinem Stande des Menschen wird der Weg zum Heile von dem versperrt, der will, daß alle Menschen gerettet werden (1 Tim 2, 4). Nun aber sind die Kinder im Mutterschoße

---

[5]) Quarta collatio in die nativitatis Mariae: Cod. CCIV (fol. 160v) der Stiftsbibliothek Seitenstetten und Codd. 4251 (fol. 190rv), 4649 (fol. 457r) der Österreichischen Nationalbibliothek. Der Text lautet: „Deus misericordiam suam non alligat certis sacramentis, quin hodie, sicut olim fecit in Ieremia et Iohanne et Iacobo minore, ut aliquibus visum est secundum Jeronymum De viris illustribus c. 2 et Magistrum (Sententiarum sc. Petrum Lombardum) distinccione 4ta 4ti (sc. libri), posset sine eis animam paruuli a peccato originali preseruare sicut et mundare."

[6]) In IV dist. 6 q. 1 a. 1 qa 2.

[7]) Ebd. Sol. 2 ad 3.

[8]) Ebd. Qua 1 arg. 1.

Menschen ... und in Gefahr der Verdammnis wegen ihrer Verstrickung in die Erbsünde ... Da man ihnen nun durch kein anderes Mittel zum übernatürlichen Leben verhelfen kann als durch die Taufe, so scheint es, daß sie getauft werden müßten." Darauf erwidert St. Thomas einfach[9]): „Es rührt nicht von einer Unzulänglichkeit der göttlichen Barmherzigkeit her, daß bei den Kindern im Mutterschoße ein Heilmittel nicht zur Anwendung kommt, sondern von der Unfähigkeit der Kinder, jenes Heilmittel aufzunehmen, wodurch sie nach dem allgemeinen Gesetze des Leidens Christi, von dem der Sündennachlaß kommt, teilhaftig würden. Sie können ja nicht Gegenstand einer Handlung der Diener der Kirche sein, durch die solche Heilmittel dargereicht werden." An einer ähnlichen Stelle der Theologischen Summa[10]) fügt Thomas wohl hinzu, daß diese Kinder aber Gegenstand der Wirksamkeit Gottes werden können und so die Heiligung zu erlangen vermögen; freilich geschieht das nur „quodam privilegio gratiae", „durch ein besonderes Gnadenvorrecht, wie bei den im Mutterschoße Geheiligten erhellt". Dieses im Hinblick auf eine besondere Berufung gewährte Privileg darf man im Sinne des Aquinaten nicht ohne weiteres auf die ungetauft sterbenden Kinder ausdehnen[11]).

Behutsamkeit erscheint dem Versuch einer zu weitherzigen Lösung unseres Problems gegenüber vor allem angesichts der bereits eingangs erwähnten Lehrentscheidung der Unionskonzilien von Lyon (Professio fidei Michaelis Palaeologi) und Florenz (Decretum pro Graecis) geboten: „Illorum animas, qui in actuali mortali peccato *vel solo originali* decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas (D. 464 und 693). Wenn man es z. B. „von vornherein für höchst wahrscheinlich" ansieht, „daß jedes freie, vernunftbegabte Geschöpf auch einmal von Gott Gelegenheit bekommt, sich frei für oder gegen ihn zu entscheiden",[12]) so gibt es keine Menschen mehr, „qui in *solo originali* (peccato) decedunt", was doch nach den eben genannten Konzilien und auch nach Papst Johann XXII. (D. 493a) anzunehmen ist. An diesen lehramtlichen Erklärungen kommt man nicht vorbei, sosehr man auch mit Gerson die *Möglichkeit* zugeben mag, daß Gott die ungetauft sterbenden Unmündigen — nicht bloß „pueros nondum natos extra uterum", wie Gerson[13]) sagt — auf außerordentlichem Wege ohne Sakrament heiligen könne. Wir sind aber ganz außerstande, die *Tatsächlichkeit* einer solchen unmittelbaren außersakramentalen Gnadenerteilung zu beweisen. „Sed neque absque revelatione datur, fateor, certitudo", bekennt auch Gerson[14]).

Auf Grund der hier behaupteten Möglichkeit einer Heiligung der

---

[9]) Ebd. Sol. 1 ad 1.
[10]) III q. 68 a. 11 ad 1.
[11]) Vgl. Summa theol. III q. 27 a. 6: „Nec est credendum aliquos alios sanctificatos esse in utero, de quibus Scriptura mentionem non facit."
[12]) Siehe „Theologisch-praktische Quartalschrift", 1954, 231.
[13]) A. a. O. (Anm. 4).
[14]) Ebd.

ohne Taufe sterbenden Kinder auf außerordentlichem Wege mahnt der Pariser Theologe[15]) die Mütter, die gesegneten Leibes sind, und auch ihre Gatten, sie mögen zu Gott und den Schutzengeln ihrer Kinder beten, auf daß der Herr Jesus, der höchste Priester, diese, falls sie ohne Wassertaufe sterben sollten, mit der Taufe des Heiligen Geistes erbarmungsvoll heiligen möge. Wer weiß, ob nicht Gott ein solch vertrauensvolles Flehen wirklich erhört! Unter dieser Taufe des Heiligen Geistes (baptismus Spiritus S. seu flaminis) ist hier die unmittelbare Heiligung durch Gott, die Begnadung oder Erteilung der heiligmachenden Gnade ohne das Mittel eines Sakraments zu verstehen, wie auch der heilige Thomas einmal sagt: „Sanctificatio in utero est baptismus flaminis".[16]) „Vielleicht erhört Gott", meint auch Thomas von Haselbach[17]), „solche ihm treu ergebene Leute, die auf ihn ihre Hoffnung setzen und seine Gebote in der Ehe gehorsam befolgen." Und er fügt hinzu: „Dagegen mögen sich jene in acht nehmen, die nach der Schwängerung gar schwelgerisch leben! Sie werden häufig in solcher Weise durch das Hinsterben der Kinder von Gott geschlagen, ähnlich wie David durch den Tod seines Sohnes, den er ehebrecherisch zeugte" (2 Sm 12, 18).

Mit dieser Annahme der Möglichkeit einer Heiligung der ungetauft sterbenden Kinder auf außersakramentalem Wege, einer Heiligung, deren Wirklichkeit wir aber positiv nicht zu beweisen vermögen, und mit der angelegentlichen Empfehlung inständigen Gebetes seitens der Eltern zu Gottes Barmherzigkeit, auf daß er gegebenenfalls trotz mangelnder sakramentaler Taufe seine Gnade verleihe, werden wir es in unserer Frage wohl bewenden lassen müssen. Wir werden unsere Erwägung vielleicht mit einem Worte Pius' IX. aus einer der von uns verwerteten Lehräußerungen beschließen dürfen: „Cum soluti corporeis hisce vinculis videbimus Deum sicuti est (1 Io 3, 2), intelligemus profecto, quam arcto pulchroque nexu misericordia et iustitia divina copulentur; quamdiu vero in terris versamur mortali hac gravati mole, quae hebetat animam, firmissime teneamus ex catholica doctrina unum Deum esse, unam fidem, unum baptisma (Eph 4, 5); ulterius inquirendo progredi nefas est."

Stift Seitenstetten-Wien P. Carl Joh. Jellouschek O. S. B.

Augustinus als Gottsucher. (Zum Gedächtnis der 1600. Wiederkehr seines Geburtstages.) Darf man zwei so grundverschiedene Menschen wie die zeitlich uns so nahestehende heilige Theresia von Lisieux und den heiligen Augustinus, von dem uns 16 Jahrhunderte trennen, für

[15]) Ebd.

[16]) In IV Sent. dist. 6 q. 1 a. 1 qa 3.

[17]) A. a. O. (Anm. 5): Cod. 4251 fol. 190v, cod. 4649 fol. 457v, Cod. CCIV fol. 160v: „Et quis scit, si exaudiat Deus tales deuotos in se sperantes deuote sua precepta in matrimonio custodientes!... Econuerso videant, qui luxuriose nimis post impregnacionem viuunt, qui sepe sic plagantur per mortem paruulorum a Deo sicut Dauid per mortem filii sui, quem genuit ex adulterio, 2o Regum 12o (18).

einen Moment nebeneinander stellen? Haben sie etwas Gemeinsames? Von der heiligen Theresia und vom heiligen Augustinus besitzen wir eine Selbstbiographie. Die heilige Theresia schrieb „Die Geschichte einer Seele", der heilige Augustinus erzählt als unerbittlicher Kritiker menschlichen Seelenlebens in seinen 13 Büchern „Confessiones" seinen Entwicklungsgang bis zur Taufe im Jahre 387 — nicht in der Form einer Selbstbiographie, sondern in der Art von Gedanken und Erinnerungen, die ein Lobpreis Gottes für die Führungen seines Lebens sind. Man muß Cyprians Versuch, in seiner Schrift „Ad Donatum" seine innere Umwandlung vom heidnischen Rhetor zum bewußten Christen zu schildern, danebenhalten, um die ganze Bedeutung der „Bekenntnisse" Augustinus' zu erfassen.

Diese beiden so grundverschiedenen Menschen, Theresia und Augustinus, heben sich unter ihren Zeitgenossen dadurch hervor und haben dies miteinander gemeinsam, daß sie leidenschaftliche Gottsucher waren. Die Wege, auf denen sie Gott suchten und fanden, waren ebenso verschieden wie ihre Charaktere. Die Wege der heiligen Theresia — das ergibt sich klar aus ihrem Lebensbild — waren schnurgerade, so daß ein Beichtvater von ihr sagen konnte, daß sie stets in der Gnade Gottes gelebt habe. Mit 15 Jahren trat sie in den Karmel zu Lisieux ein, lebte dort wohlbehütet und ohne große Krisen bis zu ihrer frühen Vollendung im 24. Lebensjahr. Ganz anders der große Sünder und Büßer Augustinus. Er mußte lange herumirren auf seiner Odyssee, bis er Gott endlich fand. Während es im Leben der heiligen Theresia keine „Bekehrung" gibt (sie selbst nennt den Moment, da ihr die Berufung zum Karmel bewußt wurde, ihre „Bekehrung"), kann man das Leben des heiligen Augustinus in zwei Hälften teilen: die Zeit vor und nach der Bekehrung.

Augustinus mußte, im Gegensatz zur heiligen Theresia, Irr- und Wirrfahrten machen, mußte sich in schwerem Ringen mit seiner eigenen verdorbenen Natur auseinandersetzen, mit der Augenlust, Fleischeslust und Hoffart des Lebens, bis er zur Erkenntnis kam, die er als Motto seinen „Bekenntnissen" vorausschickt: „Zu deinem Eigentum erschufst du uns, und ruhelos ist unser Herz, bis es ruht in dir" (I, 1).

Am 13. November 354 wurde Augustinus in dem kleinen nordafrikanischen Städtchen Tagaste, wo sein Vater Stadtrat war, geboren. Seine Mutter Monika war Christin, der Vater war in Religionsdingen gleichgültig. Augustinus, der die Laufbahn eines Rhetors einschlagen sollte, studierte zunächst in Madaura, einem benachbarten Städtchen, um mit 17 Jahren das Studium in Karthago fortzusetzen. Seit 383 war er in Rom als Lehrer der Beredsamkeit tätig. Äußerlich hatte sich in diesen dreißig Jahren alles wunschgemäß vollzogen, aber sie sind voll innerer Kämpfe und Wandlungen.

Augustinus war, dem Wunsch der Mutter entsprechend, frühzeitig unter die Taufkandidaten aufgenommen worden. Doch die Taufe wurde nach damaligem weitverbreitetem Brauch verschoben. Während seiner Studentenzeit lockerten sich seine Beziehungen zur Kirche, aber sie

bestanden fort. Er hielt sich eine Konkubine, die ihm bereits im Jahre 372 einen Sohn — Adeodatus — gebar. In diesem Verhältnis sah der bekehrte Augustinus wüsten Sinnentaumel, aber man darf nicht vergessen, daß damals solche Verbindungen kaum Anstoß erregten, sofern sie nur monogam waren. Den ersten mächtigen Antrieb zu tieferer Besinnung gab ihm Ciceros Dialog „Hortensius", wie er selbst erzählt, den er im 19. Lebensjahr in die Hand bekam, um sich an seiner klassischen Sprache zu schulen. Aber stärker als diese packte ihn der Inhalt des leider nicht auf uns gekommenen Werkes, das eine Geschichte der Philosophie enthielt und zum Streben nach der Wahrheit anleitete. Dieses Buch war ein mächtiger Stachel für ihn, Gott, die Wahrheit, zu suchen. Er verglich die Gedanken mit denen der Bibel, las diese aber nur mit den für Sprache und Inhalt kritischen Augen des Rhetors und wußte nichts damit anzufangen. So kam es, daß er Manichäer wurde. Die Anhänger dieser Sekte schienen ihn auf dem Wege zur Erkenntnis Gottes weiterbringen zu können, um so mehr, als ihr Dualismus Gott in keiner Weise mit der Entstehung des Bösen belastete. Als Propagandist des Manichäismus ging Augustinus nach Tagaste zurück, von der Mutter aus dem Hause gestoßen, nicht wegen sittlicher Verfehlungen, sondern wegen der religiösen Verirrung. Was ihm anfangs die Lösung aller Fragen zu bringen schien, erwies sich als Trug. Selbst der große Mann der Manichäer, Faustus, wußte die ernsten Bedenken Augustinus' nicht zu zerstreuen. So nahm seine Begeisterung für den Manichäismus ein rasches Ende. Als er 384 nach Mailand übersiedelte, wo er den Posten eines Lehrers der Beredsamkeit erhalten hatte, war er innerlich nicht mehr Manichäer, aber auch noch kein katholischer Christ. Er war vielmehr hin- und hergeworfen von Skepsis, ohne jedoch resigniert das Ringen aufzugeben.

Zwei Dinge waren es, die ihn der Bekehrung näherbrachten: der Einfluß des heiligen Ambrosius und die neuplatonischen Schriften in der lateinischen Übersetzung Viktorins. Diese brachten ihn in anderer Verfassung wieder zum Studium der Heiligen Schrift. Wenn Ambrosius in seinen Predigten in allegorischer Exegese die letzten Geheimnisse der Schrift erschloß, fielen die Anstöße an der Bibel hin, anders als bei der manichäischen Kritik, aber nicht weniger wirksam. Sollte der Glaube der Schrift und der Kirche vielleicht doch zu rechtfertigen sein? Mit dieser noch ganz unsicheren Frage trat Augustinus unter die Katechumenen der Kirche zurück. Als ihm die Übersetzung der Enneaden Plotins in die Hand gekommen war, verging der immer noch nicht überwundene manichäische Materialismus. Das Böse, das zeigten diese Schriften überzeugend, ist nicht ein zweites Prinzip neben Gott, sondern als die völlige Negation des höchsten Gutes und Seins das reine Nichts. Augustinus erkannte, daß das Böse die verkehrte negative Richtung der Menschenseele ist. Jetzt trieb es ihn wieder über die Philosophie hinaus zur Schrift, die ihm Ambrosius mundgerecht gemacht hatte. Er las die Paulusbriefe als Neuplatoniker und fand bestätigt, was die neue philosophische Welt ihm gegeben hatte. Damit waren die

letzten theoretischen Bedenken am Christentum beseitigt. Die Botschaft des Neuplatonismus hatte ihn gewonnen, und die paulinische Verkündigung bestätigte sie ihm.

Zwei Erlebnisse waren es, die den Gottsucher das Ziel finden ließen. Simplicianus, ein Mailänder Kleriker und späterer Nachfolger des hl. Ambrosius, erzählte Augustinus vom Leben und der Bekehrung des Rhetors Marius Victorinus; sein eigener Landsmann Ponticianus berichtete ihm vom Mönchtum, speziell von dem Eindruck, den die Vita Antonii des hl. Athanasius auf zwei Kollegen in Trier gemacht hatte. Nun stieg der innere Kampf aufs höchste. Erregt eilte Augustinus, gefolgt von seinem Freunde Alypius, in den Garten am Hause, brach dort zusammen und hörte, sich wiederholend, eine Kinderstimme: Tolle, lege! Nimm und lies! Er griff zu den Paulusbriefen, sein Blick fiel auf die Stelle Röm 13, 13 f. Sie wurde ihm zu einem göttlichen Orakel und besiegelte den Entschluß, sein Amt als Rhetor aufzugeben (Herbst 386) und sich bei Ambrosius zur Taufe zu melden, die nach einer Zeit der Stille im vertrauten Freundeskreis im nahen Cassiciacum am Ostersonnabend 387 in Mailand stattfand.

Nun kehrte Augustinus nach Afrika zurück. Kurz vor der Überfahrt starb seine Mutter in Ostia in dem Bewußtsein, den Sohn am Ziel zu wissen, das sie ihm gewünscht hatte. Auf einem kleinen Erbgut in der Nähe von Tagaste begann er mit einigen Freunden ein Leben in klösterlicher Gemeinschaft, dem er jedoch entrissen wurde, als er mit 42 Jahren zum Bischof von Hippo Rhegius geweiht wurde. Nun trat der Neuplatonismus zurück, und das biblisch-paulinische Evangelium trat in den Vordergrund. Von den zahlreichen Werken, die er während der folgenden 30 Jahre geschrieben hat, sind die „Bekenntnisse" das persönlichste, das wichtigste aber sein großangelegtes, in 22 Büchern abgefaßtes Monumentalwerk: De civitate Dei. Volle 14 Jahre hat er daran gearbeitet. Es enthält eine christliche Geschichtsphilosophie mit einer Darlegung der christlichen Lehre und eine idealistische Prophezeiung über das Christentum als Weltreligion. Augustinus, der Gottsucher, lag auf dem Totenbett, als 430 die Vandalen vor den Toren Hippos standen.

Es läßt sich nun die Frage stellen, ob der Gottsucher Augustinus, nachdem er durch die Taufe die Wiedergeburt in Christus und das göttliche Leben gefunden hatte und damit am Ziel seines Weges angelangt war, auch in die höheren und seligeren Stadien der Vereinigung mit Gott vorgedrungen ist. Augustinus ist — so wenig wie der hl. Theresia von Lisieux — das mystische Gott- und Christuserlebnis fremd geblieben. In den Confessiones gibt es Stellen, wo er freudig Gottes Güte preist, weil er seiner Seele die Gnade der Vereinigung mit Gott zuteil werden ließ. Doch sind Hinweise auf ein restloses Aufgehen im Christuserlebnis selten und weniger deutlich. Augustinus war als Gottsucher k e i n e i g e n t l i c h e r M y s t i k e r, wie etwa die hl. Theresia von Avila. Er glaubte an das ekstatische Erleben — er müßte nicht die Schriften Plotins gekannt haben —, aber er versetzte sich nicht regelmäßig in den Zustand der Versenkung und Verzückung.

Einen großen Teil seiner mystischen Gedankenführung übernimmt Augustinus von Plato und Plotin und gleicht die christliche Auffassung von der Seele, von der Vorsehung, von Gut und Böse und vielen anderen Dingen der ihren an. Aber er ist letzten Endes doch mehr Christ als Grieche. Die Art, wie er sein mystisches Innenleben mit seinen Pflichten als Bischof in Einklang bringt, stimmt genau mit Paulus' Kompromiß zwischen Vision und tätigem Leben überein. Seine späteren Äußerungen über das Erlebnis der Entrücktheit zeugen von einem persönlichen Erleben Christi, von einer Liebesvereinigung mit ihm. In einem der zartesten und gedankenreichsten Abschnitte seiner Bekenntnisse berichtet Augustinus von einem Gespräch, das er mit seiner Mutter, der sanften Monika, kurz vor ihrem Tode führte — nach seiner Bekehrung zum Christentum. Es handelt vom ewigen Leben und von der Art, wie man vollkommenes geistiges Verstehen erreichen kann: „Wir waren damals allein in vertrautem Zwiegespräch und versuchten, uns im Lichte der Wahrheit, die du bist, klar zu werden, wie wohl das Leben der Heiligen sei, das kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und das in keines Menschen Herz gekommen ist. Unsere Seelen lechzten nach diesen Wassern aus deiner himmlischen Quelle, der Quelle des Lebens, auf daß wir ihr Wasser empfangen möchten, soweit wir dazu fähig waren, und irgendwie einem so hohen Geheimnis nahekommen. Wir waren uns darüber einig, daß selbst das höchste Entzücken der irdischen Sinne im reinsten körperlichen Dasein im Vergleich zum Entzücken jenes Lebens nicht nur jedes Vergleiches, sondern auch nur der Erwähnung unwürdig sei. Und mit heißerer Liebe hoben wir uns dem Ewigen in unserem Innern entgegen. Wir durchschritten stufenweise alles Erschaffene und schwangen uns höher und höher durch Versenkung und staunende Betrachtung deiner Werke. Wir kamen zu uns selbst und stiegen darüber hinaus, auf daß wir in das Reich unversieglicher Fülle eingingen ..." (IX, 10 f.).

Die besondere christliche Mystik dieses Gottsuchers kommt an einer anderen Stelle der Bekenntnisse (X, 6) zum Ausdruck: „Was liebe ich, wenn ich dich liebe? Nicht körperliche Schönheit oder die Helligkeit des Lichts, die das Auge erfreut, nicht süße Melodien, nicht würzige Düfte, nicht Manna und Honig, nicht Glieder, die zu physischer Umarmung locken: das alles liebe ich nicht, wenn ich meinen Gott liebe. Doch ich empfinde Licht und Melodie und Duft und Speise, die mich erhält, und eine Umarmung, der ich meine ganze Seele öffne — wenn ich mich in meine Liebe zu dir versenke." Nichtsdestoweniger geht Augustinus oft auf den Gedanken zurück, daß die Seligkeit der Vereinigung mit Gott, wie ekstatisch sie auch sei, doch nur in Einsamkeit und Stille erreicht werden kann. Er spricht mit einer Gefühlstiefe, die nur der Mystiker kennt, von einer vollkommenen Glückseligkeit im höchsten, wahren Gott, einem Atmen in Heiterkeit und Freude, das unbeschreiblich ist. Ende des 7. Buches der Bekenntnisse (VII, 18 u. 19) findet sich eine Stelle, wo Augustinus erzählt, wie er alles gewonnen hat, was dem christlichen Mystiker wichtig ist: „So erreichte meine

Seele in einem Blitz des Erkennens das, was ewig ist." Aber das Erlebnis war noch nicht vollkommen: „Ich fand mich in mein gewohntes Leben zurückgeworfen und bewahrte nur eine teure Erinnerung an diesen Augenblick..., bis ich jenen Mittler zwischen Gott und den Menschen erlebte, den Menschensohn Jesus." Demnach ist Augustinus' Gottsuchen auch gekrönt gewesen durch das allen Mystikern gemeinsame Erlebnis Gottes. Er gehört zu den wahrhaft innerlich lebenden Menschen, steht in einer Reihe mit Paulus, Bernhard von Clairvaux und Franziskus, die ihre Vereinigung mit Gott auf dem Wege der Liebe und anbetenden Betrachtung seiner Schönheit fanden. Augustinus hat Gott nicht nur mit ganzer Leidenschaft hier auf Erden gesucht, er hat ihn auch gefunden, auf demselben Wege, wie ihn auch andere Gottsucher gefunden haben, auf dem Wege mystischen Erlebens, von dem er uns vor allem in seinem persönlichsten Werk Kunde gibt, in den Bekenntnissen.

Fragen wir zum Schluß, welcher von den beiden Gottsuchern Augustinus und Theresia von Lisieux uns menschlich näher steht, dann glauben wir, auf Augustinus weisen zu dürfen. Theresia nimmt den Weg zu Gott in steilem Aufstieg — wenn sie auch die Entdeckerin des kurzen Weges zu Gott ist. Dieser Aufstieg ist kerzengerade, und das ist es, was wir nur staunend bewundern können. Augustinus muß sich erst ernsthaft von der Sünde zu Gott bekehren. Die Bekehrung ist für ihn der Wendepunkt, von der Welt zu Gott zu gehen. Augustinus, der Sünder, der Büßer, der Heilige, steht uns als Gottsucher näher als Theresia, wenn diese uns auch zeitlich näherstehen mag. Theresia können wir bewundern, nachahmen können wir eher den heiligen Augustinus. Gewiß, Theresia mußte auch Leiden und Prüfungen erdulden, sie blieben ihr nicht erspart, aber Augustinus, der durch Versuchungen und Sünde zu Gott gelangt, der Kämpfer und Sieger, steht uns menschlich näher als die „Rose des Karmels von Lisieux".

Herrischried bei Säckingen (Baden) P. Anselm Rüd OSB.

War Louis Pasteur überzeugter Katholik? Der 1895 in Villeneuve-l'Etang bei Paris verstorbene weltberühmte Chemiker und Biologe gehört zu den Gelehrten, die in allen Beispielsammlungen als überzeugte Katholiken dargestellt werden. (Vgl. Deimel, Zitaten-Apologie, Herder, 1912.) Besonders oft und gern wird in verschiedenen Versionen ein angebliches Wort Pasteurs zitiert: „Weil ich nachgedacht und studiert habe, bin ich gläubig geblieben wie ein bretonischer Bauer. Wenn ich noch mehr nachgedacht und studiert hätte, wäre ich gläubig geworden wie eine bretonische Bäuerin."

Nun bringt der „Figaro Littéraire" (Paris) vom 3. April 1954 aus der Feder des Mitglieds der Académie Française, des Professors Pasteur Vallery-Radot, des Enkels von Louis Pasteur, einen gut fundierten Artikel über „Ce que Pasteur croyait", der Prediger und Katecheten veranlassen sollte, bei der Verteidigung von Glaubenswahrheiten nicht den „großen Katholiken" Pasteur als Zeugen der Wahr-

heit zu nennen. Nach den Aufzeichnungen seiner Tochter — übrigens einer gläubigen Katholikin — hat Louis Pasteur das oben genannte Wort von der bretonischen Bäuerin nie gesprochen, wie er überhaupt keine Diskussion über religiöse Fragen liebte. Schon als 18jähriger Student rühmte er sich in Briefen an seine Verwandten als einen Kirchenbesucher, der während der hl. Messe die Bücher des Historikers Droz las. Als er Dozent an der École Normale in Paris wurde, mußte er dem Gottesdienst beiwohnen, tat das aber in einer Weise, die Anstoß erregte. Als er Professor an der Universität wurde, besuchte er grundsätzlich keine Sonntagsmesse mehr, sondern beschäftigte sich an diesem Tag in seinem Laboratorium. Erst gegen Ende seines Lebens — er war 1822 geboren — empfing er am 15. April 1895 wieder die hl. Kommunion und starb am 28. September 1895, versehen mit den Sterbesakramenten. Diese letzten Tatsachen waren es wohl, die im Jahre 1938 den jüngst verstorbenen Erzbischof von Besançon bei einer Gedenkfeier für Louis Pasteur mit echt französischem Esprit sagen ließen: „Louis Pasteur était un croyant. Mais non un pratiquant au sens plein de ce mot" („Louis Pasteur war ein Gläubiger, aber nicht ein Praktizierender im Vollsinne dieses Wortes").

Siegburg W. Bers

Römische Erlässe und Entscheidungen

Zusammengestellt von Dr. Peter Gradauer, Rom

Erste Weihnachtsmesse. Es wurde angefragt, ob mit der Apostolischen Konstitution „Christus Dominus" vom 6. Jänner 1953 und mit der gleichzeitig veröffentlichten Instruktion des Hl. Offiziums das Privileg widerrufen worden sei, das einigen Kirchen verliehen worden war, nämlich die erste Weihnachtsmesse schon in den Abendstunden der Vigil von Weihnachten zu zelebrieren. Daraufhin wurde bekanntgegeben, daß dieses Privileg, da es rein liturgischen Charakter habe, nicht unter die verbietenden Klauseln der Konstitution „Christus Dominus" falle. Die Priester jedoch, welche in den Abendstunden zelebrieren, sowie auch die Gläubigen, welche zur hl. Kommunion gehen, müssen sich bezüglich der eucharistischen Nüchternheit an die geltenden Vorschriften halten. (Bekanntmachung des Hl. Offiziums vom 12. Dezember 1953; AAS, 1953, Nr. 16, p. 806.)

Das eucharistische Nüchternheitsgebot in der neuen Osternachtsfeier. Die Ritenkongregation hat mit Dekret vom 9. Februar 1951 die Möglichkeit gegeben, die Osternacht in der neuen Form zu feiern, und mit Dekret vom 11. Jänner 1952 diese Fakultät allgemein gewährt und auf drei Jahre verlängert und auch einige Anordnungen bezüglich der eucharistischen Nüchternheit beigefügt. Daraufhin wurde von einigen Ortsordinarien angefragt, ob diese genannten Anordnungen auch nach der Veröffentlichung der Apostolischen Konstitution „Christus Dominus" vom 6. Jänner 1953 und nach der gleichzeitigen Instruktion des Hl. Offiziums in Kraft bleiben.

In der Plenarversammlung des Hl. Offiziums vom 7. April 1954 wurde folgendes entschieden: 1. Die Priester, welche die Messe der Ostervigil um Mitternacht feiern, sowie die Gläubigen, die in dieser Messe kommunizieren wollen, sind gehalten, die eucharistische Nüchternheit zu beobachten nach Norm von can. 808 und can. 858, § 1; demnach gilt, bzw. genügt für die Zelebranten und Kommunikanten die Einhaltung des Jejunium eucha-

risticum von Mitternacht an. 2. Wenn aber die Messe der Ostervigil in einem besonderen Fall nach Nr. II, 4, der „Verordnungen" der Ritenkongregation vor Mitternacht, also schon am Abend des Karsamstags, gefeiert wird, sind die Vorschriften der Konstitution „Christus Dominus" und der Instruktion des Hl. Offiziums zu beobachten, nämlich die Einhaltung des Jejunium eucharisticum von drei Stunden für feste Speisen und einer Stunde für Flüssigkeiten; für Alkohol während des ganzen Tages mit Ausnahme der Hauptmahlzeit.

Der Hl. Vater hat dieses am 7. April 1954 vom Hl. Offizium gegebene Dekret approbiert und dessen Veröffentlichung befohlen. (AAS, 1954, Nr. 4, p. 142.)

Bücherverbot. Das Hl. Offizium hat mit Dekret vom 12. Jänner 1954 folgendes Buch auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt: Niko Kazantzakis — Ὁ τελευταιος πειρασμός — Die letzte Versuchung, Roman, Berlin-Grunewald, F. A. Herbig Verlagsbuchhandlung (Walter Kahnert). (AAS, 1954, Nr. 6, p. 223.)

„Apostolatus maris." Schon Papst Pius XI. förderte und approbierte am 17. April 1922 das unter seinem Vorgänger 1920 gegründete Werk „Apostolatus maris", welches für die geistliche, moralische und soziale Hilfe der Seefahrer ins Leben gerufen worden war. Am 30. April 1942 wurde dieses genannte Werk vom jetzigen Hl. Vater der Leitung der Konsistorial-Kongregation unterstellt. Am 2. April dieses Jahres wurden nun von der genannten Kongregation für die Seelsorger, für die Kapläne und Direktoren dieses Werkes neue Normen herausgegeben und ihnen besondere Fakultäten für die Seelsorge unter den Seefahrern und Auswanderern gewährt. (AAS, 1954, Nr. 7, p. 248—252.)

Jahresbericht der Rota Romana für 1953. Die Römische Rota hat im Berichtsjahre 1953 178 Fälle behandelt; 174 waren Ehefälle, nur 4 Fälle betrafen eine andere Materie (Competentia, paternitas, creditum, jura). Positiv wurden 68 Prozesse, also etwas mehr als ein Drittel der Fälle, entschieden. Das Verhältnis ist daher den Vorjahren gegenüber ziemlich gleich geblieben (vgl. diese Zeitschrift, Jg. 1951, Heft 3; Jg. 1952, Heft 4). In 68, also wieder in etwas mehr als einem Drittel der Prozesse, wurde ein Advokat „ex mandato gratuiti patrocinii" zur Verfügung gestellt. Wiederum wurden die meisten Ehen wegen Konsensmängel geklagt. Die Ehehindernisse fungieren erst in zweiter Linie als Klagegrund, die Formmängel fallen kaum in das Gewicht.

Übersichtliche Zusammenstellung der behandelten Fälle:

Klagegrund	positiv	negativ	zusammen
Vis et metus	20	30	50
Exclusio boni prolis	17	28	45
Exclusio boni sacramenti	9	3	12
Exclusio boni fidei	1	—	1
Exclusio unitatis et indissolubilitatis	1	3	4
Impotentia viri	3	15	18
Impotentia mulieris	—	1	1
Simulatio consensus	6	11	17
Conditio apposita	3	11	14
Defectus formae	1	2	3
Amentia mulieris	—	1	1
Separatio	1	—	1
Ligamen	2	—	2
Defectus consensus	1	1	2
Impedimenta varia	1	1	2
Consanguinitas	—	1	1
Materiae aliae	2	2	4
	68	110	178

(AAS, 1954, Nr. 6—7, p. 253 ss.)

Aus der Weltkirche

Von Prof. Dr. Joh. Peter Fischbach, Luxemburg

I. Die Enzyklika „Sacra Virginitas"

Zum 1. Mai, also zum Beginne des Marienmonates, veröffentlichte der „Osservatore Romano" auf 14 Spalten den lateinischen Text der Enzyklika „Sacra Virginitas" oder „Über die gottgeweihte Jungfräulichkeit", die wiederum, nicht ohne Absicht, das Datum eines Festes der Gottesmutter trägt — 25. März, Hauptgedenktag der jungfräulichen Mutterschaft Mariens. Wir wollen diesen Wink des Heiligen Vaters nicht übersehen: Marianisches Jahr, 1. Mai und 25. März, den der Papst als „Priestertag" gewünscht hatte. Wie das Heilige Jahr 1950 den Priestern mit „Menti Nostrae" ein geistliches Geschenk reichte, so soll das erste Zentenar der Verkündigung des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis sozusagen als Ergänzung zu „Menti Nostrae" allen Gott ganz und definitiv geweihten Seelen die hohe Würde heiliger Jungfräulichkeit in das hellste Licht stellen. Mit kristallener Klarheit formuliert der erste Satz des neuen Rundschreibens dessen Grundthese: „Die gottgeweihte Jungfräulichkeit und die vollkommene, dem Dienste Gottes geweihte Keuschheit gehören ohne Zweifel zu den kostbarsten Schätzen, die der Stifter der Kirche der von ihm gegründeten Gemeinschaft gleichsam als Erbe hinterlassen hat." Eigentlich brauchte man über das Erscheinen der Enzyklika nicht erstaunt zu sein; wer gewisse Andeutungen gemerkt hatte, erwartete ein abschließendes Wort oder Schreiben von höchster Stelle. Noch im letzten Heft der „Quartalschrift" zitierten wir den Bischof von Passau, der die Abwertung des Standes der Jungfräulichkeit sehr bedauerte und in ihr einen der Gründe der Abnahme weiblicher Ordensberufe sieht. Auch Pius XII. hat dieses Problem bereits verschiedentlich mit einem ernsten Mahnwort gestreift. Desgleichen hat er entschieden Stellung genommen in den Diskussionen um den Wert der Ehe. So lobenswert es einerseits ist, die hohen Werte der Ehe zu betonen, um die Krise zu beheben, so wenig geht es anderseits an, die Ehe als den einzigen und notwendigen Weg zur vollen Entwicklung des Menschseins zu erklären oder als den besseren Weg zur Vollkommenheit im Dienste Gottes und der Kirche. Es konnte kaum ausbleiben, daß sich mit der Überbewertung der Ehe — selbst im katholischen Schrifttum — immer häufiger stark hedonistische Tendenzen verbanden, denen der Papst Ende 1951 mit vollem Recht ein scharfes und unwiderrufliches Urteil sprach. Sofort in der ersten Nummer nach dem Erscheinen der Enzyklika „Sacra Virginitas" brachte der „Osservatore Romano" einen redaktionellen Leitartikel, der den Gründen nachgeht, die das Rundschreiben veranlaßten; der Artikel unterstreicht vor allem die Irrtümer, die von Pius XII. abgewiesen werden. Zwei Sätze werden eigens markiert: Nun gibt es aber heute manche, die diesbezüglich vom rechten Wege abweichen und die Ehe so sehr erheben, daß sie ihr tatsächlich den Vorzug vor der Jungfräulichkeit geben und damit die gottgeweihte Keuschheit und den kirchlichen Zölibat herabsetzen. Darum verlangt es die Verantwortung des apostolischen Amtes von Uns, daß Wir die Lehre von der hohen Aufgabe der Jungfräulichkeit gerade heute darlegen und sichern, um die katholische Wahrheit gegen jene Irrtümer zu verteidigen, „die nicht ohne schwere Gefahr und Schaden für die Gläubigen" verbreitet werden.

Nach der Einleitung entwickelt sich das Rundschreiben in vier Hauptteilen, denen wir folgende Titel geben dürfen: 1. Die christliche und kirchliche Lehre von der Jungfräulichkeit; 2. Zurückweisung moderner Irrtümer; 3. Praktische Folgerungen; 4. Förderung der Berufungen. Als Ganzes ist „Sacra Virginitas" ein vom ordentlichen kirchlichen Lehramt vorgelegter authentischer und ziemlich vollständiger Traktat über die gottgeweihte Jungfräulichkeit und ist deshalb für die theologischen Erörterungen eine reiche Quelle sowie ein unschätzbares Dokument.

Die Einleitung singt das Loblied der im Christentume erblühten Jungfräulichkeit und dankt den vielen, die als Priester, als Ordensleute oder auch als Laien in der Welt dieses hohe Ideal ergriffen, „um mit größerer Freiheit dem Nächsten dienen sowie leichter und inniger ihren Geist mit Gott vereinen zu können", dadurch, daß sie „für immer um Gottes willen geschlechtliche Enthaltsamkeit beobachten".

Am breitesten ist der erste Hauptteil ausgeführt als positive Darlegung der christlichen Lehre von der Jungfräulichkeit. Die Dinge, die in diesem Zusammenhange gesagt werden, sind jedem Theologen hinreichend vertraut. Die kirchliche Lehre stützt sich auf Christus und Paulus und schöpft ergiebig aus dem reichen Gedankengut der heiligen Väter und der Kirchenlehrer. Wir notieren eine Reihe von Einzelpunkten: „Die Jungfräulichkeit (als geistlicher Entschluß des freien Willens, für immer der Ehe und der geschlechtlichen Befriedigung zu entsagen) ist nur dann eine christliche Tugend, wenn wir sie ‚um des Himmelreiches willen' auf uns nehmen; das heißt, nur dann, wenn wir diesen Lebensstand ergreifen, um uns so leichter den göttlichen Dingen widmen zu können, um einmal um so sicherer die ewige Seligkeit zu erreichen und um schließlich um so unbeschwerter auch die anderen mit voller Hingabe zum Himmelreiche führen zu können." Nach Paulus und den Vätern, die den Gedanken Christi und die Lehre des Völkerapostels deuteten, ist die definitive und ungeteilte Hingabe an Gott und das Göttliche durch die ganze Weihe des Leibes und der Seele der Leitgedanke und Hauptgrund der christlichen Jungfräulichkeit. Von Augustinus stammt das Wort: „Nicht um ihrer selbst willen wird die Jungfräulichkeit geehrt, sondern weil sie Gott geweiht ist." Das freiwillig und für immer angenommene Band vollkommener Keuschheit wird von den Kirchenvätern als eine Art geistlicher Ehe betrachtet, wodurch die Seele mit Christus, dem sie dann höchste Liebe schuldet, vereinigt wird. So war seit der Zeit des Ambrosius der Ritus der Jungfrauenweihe jenem sehr ähnlich, den die Kirche in unseren Tagen bei der Einsegnung der Ehe anwendet. Die wahre Jungfräulichkeit führt den jungfräulichen Menschen zur stets wachsenden Gleichförmigkeit mit Christus. Wo der jungfräuliche Lebensstand aus apostolischem Geiste gewählt wird, gibt er die Freiheit zu jenen großen Taten der Liebe, mit denen die Geschichte der Kirche auf allen Ebenen angefüllt ist. Nicht zu vergessen ist ferner ein weiterer Grund, weswegen alle jene, die sich ganz Gott und dem Heile des Nächsten hingeben wollen, den jungfräulichen Stand ergreifen. Obschon die Lust, die naturgemäß mit der Ehe verbunden ist, durchaus nicht zu verwerfen ist, so bleibt es doch wahr, daß seit dem traurigen Falle Adams die niederen Fähigkeiten der menschlichen Natur oft der Vernunft widerstreiten, sich sehr stark vordrängen und so der geistlichen Freiheit Schwierigkeiten in den Weg legen. Damit die Diener des Heiligtums die geistliche Freiheit des Leibes und der Seele erlangen und nicht in irdische Geschäfte verstrickt seien, verlangt die Lateinische Kirche von ihren Priestern, daß sie freiwillig und gerne der Verpflichtung vollkommener Keuschheit gehorchen; und zwar nicht nur, weil sie ein apostolisches Amt versehen, sondern auch, weil sie dem Altare dienen, d. h. täglich das eucharistische Opfer darbringen und den Quellgrund aller Jungfräulichkeit in Händen tragen. Wenn wir jetzt die Worte Christi und Pauli, die Lehre der Väter, die aus der Jungfräulichkeit ersprießenden Früchte, das Wirken der jungfräulichen Seelen im Laufe der Geschichte zusammenschauend erwägen, dann müssen wir sagen, was übrigens klare Lehre der Kirche ist, daß die Jungfräulichkeit durch ihren hohen Wert die Ehe überragt: sie hat ein höheres Ziel, ist ungeteilte Hingabe an den Dienst Gottes, sie trägt reichere Früchte des Apostolats und der Liebe sowohl durch fruchtbarere Werke nach außen als auch durch jene andere Form der vollkommenen Liebe zu den Mitmenschen, die sich im inbrünstigen Gebete und in der freiwilligen Übernahme schwerer Opfer für die Mitmenschen betätigt. Aus dem Glauben an das Himmelreich und der

einzigartigen Liebe zum göttlichen Heilande wurde sie und wird sie immer zur Quelle reicherer Heiligkeit in der Kirche, nicht selten im Glanze des Martyriums, von Agnes bis zu Maria Goretti. Nicht ohne Grund wird sie eine engelgleiche Tugend genannt, die seit den ersten Zeiten des Christentums eine veredelnde Anziehungskraft ausstrahlt. In der Herrschaft der Seele über die Triebe des Leibes sieht man eine Wirkung der göttlichen Hilfe und ein Zeichen kraftvoller Tugend. Die geweihten Jungfrauen offenbaren die vollkommene Jungfräulichkeit der Mutter Kirche selbst sowie die Heiligkeit ihrer eigenen Verbindung mit Christus. Auch der Kirche verursacht dieses Kundwerden ihrer blühenden Heiligkeit und geistlichen Fruchtbarkeit eine überquellende Freude.

Es ist mithin kein Wunder, daß die von Christus und Paulus verkündete, von den Vätern einmütig erklärte Lehre, wornach die Jungfräulichkeit und der Zölibat klar den Vorrang haben und höher stehen als die Ehe, von der Kirche auf dem Trienter Konzil feierlich als Glaubenssatz definiert wurde und von den Päpsten immer wieder empfohlen wird. Da sie jedoch in jüngster Zeit wiederum bekämpft wird, will Pius XII. im zweiten Hauptteil seiner Enzyklika jene Irrtümer aufdecken und verwerfen, die häufig unter falschem Scheine der Wahrheit auftreten.

Erster Irrtum: Überschätzung der Mächtigkeit des Sexuellen. Es entspricht nicht den Gegegebenheiten, den natürlichen Geschlechtstrieb als die zentrale und beherrschende Neigung des Menschen zu betrachten und daraus den Schluß zu ziehen, der Mensch könne nicht sein ganzes Leben lang diesen Trieb ohne schwere Gefahr beherrschen. Theoretisch und erfahrungsgemäß ist es sicher, daß die Vernunft in Verbindung mit der Gnade Jesu Christi den Geschlechtstrieb zu beherrschen vermag und daß die vollkommene Keuschheit dem natürlichen Wachstume und der natürlichen Entwicklung nicht nur nicht entgegensteht, vielmehr dies alles veredelt.

Andere behaupten, die Ehe sei das einzige, was das natürliche Wachstum der menschlichen Person und ihre gebührende Vervollkommnung gewährleisten könne. Als Sakrament verleihe ja die Ehe „ex opere operato" göttliche Gnaden, welche den Gebrauch der Ehe in der Weise heiligen, daß er ein Werkzeug werde, um die einzelnen Seelen wirksamer als selbst die Jungfräulichkeit mit Gott zu verbinden. Dieser falschen und schädlichen Ansicht fehlt nicht bloß jede Begründung, sie läßt sich überdies aus der Natur der Sache und aus Paulus direkt widerlegen.

Ein dritter Irrtum liegt in der Behauptung, die „gegenseitige Hilfe", welche die Vermählten in der christlichen Ehe suchen, sei ein vollkommeneres Mittel zur Selbstheiligung als die, im Sinne einer bestimmten Form irdischer Liebe, tatsächlich vorhandene Einsamkeit des Herzens der Jungfrauen und Ehelosen. Und die Gnadenhilfe, die Gott den Jungfräulichen gewährt?

Ferner begegnet man oft der These, die Kirche brauche heute die Hilfe und den Tugendeinsatz der in der Welt lebenden Verehelichten notwendiger als den der Priester und gottgeweihten Jungfrauen, die durch das Keuschheitsgelübde der menschlichen Gesellschaft gleichsam entzogen würden. Denen, die durch solche Gründe junge Menschen vom Eintritt in das Seminar oder in das Kloster abhalten, erteilt der Papst einen „scharfen Tadel" und bezeichnet ihre Ansicht als „durchaus" falsch und äußerst gefährlich: „Sie würden wahrlich besser und richtiger daran tun, die zahllosen Eheleute mit aller Hingabe zu Werken eines eifrig mithelfenden Laienapostolates anzuspornen, als daß sie die jungen Menschen — heute leider nicht viele —, die sich dem Dienste Gottes weihen, von der Jungfräulichkeit abzuhalten versuchen". Übrigens ist es unwahr, daß Priester und Ordensfrauen außerhalb der menschlichen Gemeinschaft stehen. Gerade durch die von ihnen geübte vollkommene Keuschheit haben sie die Kraft, allen zu dienen und alle mit der Liebe Christi zu lieben. Auch das Beten und Opfern der beschaulichen Orden steht im Dienste der Gemeinschaft.

Der dritte Hauptteil der Enzyklika zieht eine Reihe praktischer Folgerungen. Trotz ihrer höheren Vollkommenheit ist die Jungfräulichkeit nicht das einzige oder notwendige Mittel zur christlichen Heiligkeit; sie bleibt eine Sache des Rates, die man aus freier Entscheidung, unter dem Einfluß der Gnade, auf sich nimmt. Weiterhin setzt die vollkommene Keuschheit als „schwierige Tugend" eine Berufung voraus, d. h. zunächst neben dem Willen zur Jungfräulichkeit auch die Eignung dazu, die sorgfältig geprüft werden muß, nicht selten auch durch das Urteil von Sachverständigen. Für viele ist die ständige Enthaltsamkeit zu schwer, als daß man sie ihnen anraten könnte; liegen ernste Zweifel vor, so müssen die Bewerber abgewiesen werden. Anderseits dürfen jene, die den Weg der Keuschheit definitiv gewählt haben und dann auf Schwierigkeiten stoßen, die Macht der Gnade nicht vergessen; manchmal wird ihnen von Ärzten allzuleicht der Rat erteilt, sich von der Verpflichtung zur Keuschheit befreien zu lassen, da ihr seelisches Gleichgewicht gefährdet sei. Die Enzyklika beschreibt eingehend die zum Schutze der Keuschheit anzuwendenden Hilfsmittel: Wachsamkeit, Abtötung, Flucht gefährlicher Anreizungen: „Diese Flucht nun ist so zu verstehen, daß wir nicht nur die Gelegenheit zur Sünde sorgfältig meiden, sondern vor allem auch in derartigen Kämpfen Herz und Sinn auf das richten, was Gottes ist, ganz auf ihn eingestellt, dem wir unsere Jungfräulichkeit gelobt haben." Heute meinen zwar manche, man müsse die Kandidaten des Priestertums durch unmittelbaren Kontakt mit den gefährlichen Reizen auf die Probe stellen, damit sie sich einerseits daran gewöhnen, alles gelassenen Sinnes anzuschauen, und sich so gegenüber allen Reizen unempfindlich machen, und daß sie anderseits die Geistesnahrung der großen Masse näher kennen, um deren Denken und Fühlen zu verstehen. Es ist dies ein falscher und äußerst schädlicher Grundsatz für die Heranbildung des Klerus und für die Anleitung zur Heiligung des ihm anvertrauten Berufes. Wer die Gefahr liebt, kommt darin um; das reine Auge ist der Schutz des reinen Herzens. Zwar hat Christus seine Apostel in die Welt gesandt, aber „sie sind nicht von der Welt". Deshalb hat die Kirche weise Richtlinien aufgestellt, um die Heiligkeit des priesterlichen Lebens zu behüten. Noch stärkerer Obsorge bedarf der junge Klerus, der erst zum geistlichen Leben des Priesters oder Ordensmannes erzogen wird. Einen guten, aber noch zarten Setzling setzt man darum nicht dem Unwetter aus, damit er eine Probe seiner Stärke liefere, die er überhaupt noch nicht besitzt. Kandidaten zum Priester- und Ordensstand kräftigen sich erst längere Zeit im Priesterseminar oder im Studienhaus ihres Ordens, um dort gewissenhaft unterwiesen und sorgfältig darin geschult zu werden, allmählich und klug an die Gegenwartsfragen heranzutreten. Die heranwachsenden Jugendlichen, die sich zum Heiligtum berufen fühlen, müssen die christliche Schamhaftigkeit erlernen, die man wirklich die Klugheit der Keuschheit nennen kann. Dieses christliche und keusche Zartgefühl ist ein starker Schutz; es wird von der kindlichen Gottesfurcht genährt, die ihrerseits auf der Tugend tiefer christlicher Demut gründet. Seit ältester Zeit wird die Bedeutung der Demut für die Bewahrung der Jungfräulichkeit unablässig betont. Da die vollkommene Keuschheit ein erhabenes Geschenk Gottes, also eine Gnade ist, genügen zu ihrem Schutze weder die persönliche Wachsamkeit noch die Schamhaftigkeit; es sind Hilfen nötig, die wesentlich über die Kräfte der Natur hinausreichen und beständig benützt werden müssen: das Gebet zu Gott, die Sakramente der Buße und der Eucharistie sowie die warme Liebe zur Mutter Gottes. (Diese Punkte werden einzeln ausgeführt.) Die beiden Hilfsmittel, die ständige Wachsamkeit und das anhaltende Gebet, müssen zusammenwirken.

Im Schlußteil wird die Förderung der Berufungen eindringlich empfohlen. Der Papst wendet sich an die Eltern und an die Jugenderzieher. Einige Sätze seien im Wortlaute angeführt: „Wir wissen, daß in nicht wenigen Ländern die Zahl derer von Tag zu Tag abnimmt,

die auf göttlichen Ruf hin den Stand eines jungfräulichen Lebens erwählen. Da Wir die besonderen Gründe dafür bereits ausführten, brauchen Wir die Frage nicht wieder zu berühren. Wir vertrauen aber darauf, daß die Jugenderzieher, die in dieser Frage geirrt haben, ihre Irrtümer möglichst bald erkennen und davon abrücken; darum sollen sie es sich auch angelegen sein lassen, sie wieder gutzumachen, und alles daransetzen, denen, die sich durch übernatürlichen inneren Zug zum Priestertume oder zum Ordensleben berufen fühlen und die ihrer Sorge anvertraut sind, mit allen Mitteln zu helfen, ihr hohes Ziel zu erreichen. Möge es gelingen, daß neue und größere Scharen von Priestern, Ordensmännern und Ordensschwestern, an Zahl und Tugend den gegenwärtigen Bedürfnissen der Kirche gewachsen, möglichst bald ausziehen, den Weinberg des Herrn zu bebauen."

Ein letztes Papstwort wird in besonderer Weise den Männern und Frauen gewidmet, die als Priester oder Ordensleute in nicht wenigen Ländern harte und unheilvolle Verfolgungen erdulden. Sie verdienen unser tiefstes Mitgefühl und unser helfendes Gebet. Wir danken dem Heiligen Vater dafür, daß er durch die Enzyklika vom Fest Mariä Verkündigung in manchen Punkten Klarheit schuf und hoffentlich in vielen Herzen idealen Mut entzündet hat.

II. Der päpstliche Rundbrief zum Bonifatius-Jubiläum

Die Epistula Encyclica zum 12. Zentenar des Martertodes des hl. Bonifatius beginnt mit den Worten „Ecclesiae fastos" und trägt das Datum des 5. Juni 1954; sie ist gerichtet an den Episkopat Großbritanniens, Deutschlands, Österreichs, Frankreichs, Belgiens und Hollands. Das Thema war von selbst gegeben: der hl. Bonifatius in seinem Leben und seinem nachwirkenden Beispiel. „Durch die Tätigkeit des hl. Bonifatius begann ohne Zweifel für das Germanenvolk ein neues Zeitalter, neu nicht bloß durch die christliche Religion, sondern auch auf dem Gebiete der Zivilisation. Deshalb betrachtet und verehrt das deutsche Volk ihn mit Recht als seinen Vater, dem es eine ewige Dankbarkeit schuldet und dessen leuchtendes Vorbild in allen Tugenden es tatkräftig nachahmen muß."

Wir dürfen hier den ersten Teil des Rundbriefes übergehen, der an Hand der von Levison und Tangl kritisch veröffentlichten Viten und Briefe das Leben des großen Apostels erzählt. Im zweiten Teil wird das Beispiel des Heiligen für unsere Gegenwart gedeutet. Zuerst wird uns gesagt, daß die unverwüstliche Kraft des hl. Bonifatius aus der göttlichen Gnade floß, die er sich in demütigen und beharrlichen Gebeten erflehte. Der Papst unterstreicht kräftig das glühende Innenleben dieses Mannes der gewaltigen Taten, die allesamt dem Quellgrunde einer brennenden Gottes- und Christusliebe entsprangen. In dieser Liebe sind wir stark und werden wir für das Reich Christi zu allen Mühen, bis zur Vergießung des Blutes, bereit sein. In seinen Briefen bittet Bonifatius seine Freunde und den Papst, sie möchten ihm doch den Beistand Gottes für sein Werk erflehen. Diese Briefe enthüllen uns zugleich die solide Demut des tapferen Glaubensboten.

Ein zweiter Zug im Bilde des Bonifatius, den Pius XII. für unsere Zeit hervorhebt, ist die enge Verbindung mit der römisch-apostolischen Kirche, die in Wahrheit der feste Felsengrund seiner apostolischen Tätigkeit war. Im Rundbriefe werden die Beziehungen des Heiligen zu den Päpsten Gregor II., Zacharias und Stephan III. eingehender geschildert. Bereits Benedikt XV. hatte im Jahre 1919 die treue Anhänglichkeit des hl. Bonifatius an die römischen Päpste gelobt. Immer wird es wahr bleiben, daß Werke und Unternehmungen, die nicht auf dem Felsen Petri gründen, auf schwachem Sand gebaut sind und nicht standhalten werden: „Deshalb halten Wir es für angebracht, daß die enge Verbindung dieses ausgezeichneten Märtyrers mit dem Apostolischen Stuhle ebenso wie seine glänzenden Taten während dieses Zentenars in das volle Licht gerückt werden. Das wird einerseits den Glauben und die Treue derer bestärken, die dem unfehlbaren Lehramte der römischen Päpste folgen, und anderseits

wird es jene, die vom hl. Petrus und seinen Nachfolgern aus irgendeinem Grunde getrennt sind, heilsam anregen, gründlicher nachzudenken und mit Hilfe der Gnade überlegt und entschlossen den Weg einzuschlagen, der sie glückbringend zur Einheit der Kirche zurückführt. Wir wünschen es lebhaft und beten zum Geber himmlischer Gaben, daß sich endlich der heiße Wunsch aller Guten erfülle, daß nämlich alle eins seien und zur Einheit der einen Herde, die von einem Hirten geweidet wird, zurückfinden."

Noch eine dritte Lehre ist aus dem Leben des hl. Bonifatius zu ziehen. Am Sockel seines Standbildes in der Fuldaer Abtei lesen wir: „Das Wort des Herrn bleibt in Ewigkeit." Vieles ging in zwölf Jahrhunderten vorüber, vieles zerbrach oder machte anderem Platz, auch in den philosophischen Lehrsystemen; aber die Botschaft, die der hl. Bonifatius den Völkern Germaniens, Galliens und Frieslands brachte, bewahrt ihre ewig junge Kraft und bleibt für alle, die sie annehmen, der Weg, die Wahrheit und das Leben. Immer wieder stehen Evangelium und Kirche unter dem Zeichen des Widerspruchs und der Verfolgung; Christus hatte es vorausgesagt und er sprach auch das Trostwort: „Selig, die wegen der Gerechtigkeit Verfolgung leiden, denn ihrer ist das Himmelreich"; „selig seid ihr, wenn man euch um meinetwillen schmäht und verfolgt" usw. Deshalb sind wir nicht darüber erstaunt, daß bis in unsere Tage die Kirche bedrängt wird; wir denken an das Versprechen des Erlösers: „Ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt."

In Fulda wurde nicht bloß vor und nach dem 5. Juni das 12. Zentenar des Martyriums des hl. Bonifatius feierlich begangen. Der 76. Deutsche Katholikentag fand ebenfalls in Fulda statt, und zwar vom 31. August bis 5. September 1954. Er stand unter dem Thema: „Ihr sollt mir Zeugen sein." Wie bei den früheren Katholikentagen gingen den öffentlichen Versammlungen die Sitzungen von 15 Arbeitsgemeinschaften voraus. Hier die Gegenstände, die in den Arbeitskreisen zur Aussprache kamen: Christliches Zeugnis in Ehe und Familie; christliches Zeugnis in der Welt unserer Kinder; christliches Zeugnis in Lehrstatt und Berufsausbildung; christliches Zeugnis in Sport und Körperkultur; christliches Zeugnis in Arbeit und Freizeit; christliches Zeugnis im Geben und Nehmen; christliches Zeugnis in Rat und Trost; christliches Zeugnis in Krankheit und Tod; christliches Zeugnis in der Wissenschaft; christliches Zeugnis in der Kunst; christliches Zeugnis in der politischen Entscheidung; christliches Zeugnis in der Diaspora; christliches Zeugnis in der Kirche des orientalischen Ritus; christliches Zeugnis in Welt- und Ordensstand; christliches Zeugnis bis an die Grenzen der Erde.

III. Die Heiligsprechungen vom 29. Mai und 12. Juni 1954

1. Die Kanonisation Pius' X.

Papst Pius X. war am 3. Juni 1951 seliggesprochen worden. Wir haben damals ausführlich über sein Leben und Wirken, sowie über die Würdigung, die Pius XII. ihm widmete, in der „Quartalschrift" berichtet (vgl. Heft III 1951, S. 264—266, und Heft IV 1951, S. 358—362). Die feierliche Heiligsprechung fand am Samstag, 29. Mai 1954, vor einer gewaltigen Menschenmenge auf dem Petersplatz statt; anwesend waren 46 Kardinäle und mehr als 450 Erzbischöfe und Bischöfe. Mehrere Länder (Italien, Spanien, Kolumbien, Irland, Frankreich, Portugal) hatten offizielle staatliche Vertretungen entsandt; auf der Fürstentribüne hatten 32 Mitglieder hoher Häuser Platz genommen, an ihrer Spitze Kaiserin Zita. Nach der Heiligsprechung umriß Pius XII. in einer längeren italienischen Rede das Bild der Heiligkeit seines Vorgängers: „Durch seine leuchtende Heiligkeit mehr noch als durch sein höchstes Amt war Pius X. während seines Lebens ein glorreicher Verteidiger der Kirche und als solcher ist er heute der Heilige, den die göttliche Vorsehung unserer Zeit geschenkt hat." Pius X. formulierte sein Programm in dem Pauluswort: „Instaurare omnia in Christo", d. h. alles

zur Einheit in Christus führen. Zu dieser Einheit kann nur die Kirche den Weg bereiten. Deshalb galt die erste Sorge des heiligen Papstes, der die konkreten Verwirklichungen liebte, der Kirche selbst. Ordnung, Gerechtigkeit und Recht sind die Grundlagen einer stabilen Gesellschaft, und so sollte denn das Kirchenrecht neu geordnet werden. Zwischen Gott und dem Recht besteht eine intime und fruchtbare Verbindung. Möge doch dieser Geist der Gerechtigkeit und des Rechtes, für den Pius X. in unserer Zeit Zeuge und Vorbild ist, in die Säle der internationalen Konferenzen einziehen, wo die schwierigsten Probleme der Menschenfamilie diskutiert werden. Doch neben der Einheit und Klarheit in der äußeren Struktur und im äußeren Leben der Kirche verteidigte Pius X. in einem bisweilen dramatischen Kampfe die innere Einheit der Kirche, die Einheit im Glauben. Die Festigkeit, mit der er gegen die Irrtümer des Modernismus auftrat, legt Zeugnis dafür ab, in welch heroischem Grade er die Tugend des Glaubens besaß. Vor nichts und vor niemandem kannte er Schwäche, Zögern oder Unentschlossenheit, da er das lichte Bewußtsein hatte, die heiligsten Interessen Gottes und der Seelen zu verteidigen und den Auftrag, den Petrus erhalten hatte, auszuführen. Die Kirche muß ihm dankbar sein und wird ihn bitten, daß solche Glaubensgefahren ihr in Zukunft erspart bleiben. Das, worum es damals ging, nämlich die Erhaltung der Harmonie von Glauben und Wissen, ist ein so hohes Gut für die ganze Menschheit, daß auch dieses zweite große Werk des heiligen Papstes von einer Wichtigkeit ist, die weit über die Grenzen der katholischen Welt hinausreicht. Wer die Einheit von Glauben und Wissen zerreißt und sie zueinander in Opposition setzt, vollzieht eine verhängnisvolle Tat, deren traurige Folgen wir erleben. Pius X. sah diese geistige Katastrophe der modernen Welt voraus. Eine bittere Enttäuschung, für viele der Atheismus, war die Frucht eines Scheinglaubens, der nicht mehr in Gott wurzelte. Eine Wissenschaft, die sich den Weg zur absoluten Wahrheit und zum absoluten Gut untersagt, läßt dem Menschen, der von Gott getrennt ist, nur mehr die Haltung der Angst oder der Arroganz. Als Rettung kündete Pius X. die katholische und biblische Wahrheit des Glaubens, der ein vernünftiger Gehorsam vor Gott und seiner Offenbarung ist. Für jene, die eine absolute Wahrheit nicht anerkennen, mag die Entschiedenheit des hl. Pius gegen die Zeitirrtümer vielleicht bis heute ein Stein des Anstoßes bleiben; in Wirklichkeit war sie ein höchster Liebesdienst, den ein Heiliger als Oberhaupt der Kirche der ganzen Menschheit erwies.

Wenn sich nun schon in den eben erwähnten Werken die anregende und führende Kraft der Heiligkeit erwies, so leuchtet sie noch viel unmittelbarer im täglichen Leben des heiligen Papstes auf, als wirklich priesterliche Heiligkeit im Gefolge des ewigen Hohenpriesters Jesus Christus. Pius X. war Priester vor allem im eucharistischen Dienst. Sein Weg zur Gottes- und Christusliebe war die Eucharistie. Allbekannt sind seine Sorge für die würdige Feier des eucharistischen Gottesdienstes und seine beiden, damals sehr kühnen Kommuniondekrete. Durch die Eucharistie sollte das innere Leben der Kirche gesteigert und ihre Einheit in der Liebe gefestigt werden. Die Welt sucht und braucht eine Seele: im Geheimnis der Eucharistie wird sie die wahre Einheit in Christus finden und die frische Kraft für ein echtes soziales Leben, für ein inneres persönliches Leben, das heute immer stärker den Gefahren der Entpersönlichung ausgeliefert ist. Deshalb ist es höchste Aufgabe aller Priester, den Menschen die Heilsquellen der Eucharistie zu erschließen. Ein Priester, der die Eucharistie nicht an die erste Stelle setzt, ist nicht mehr priesterlich in seinem Wirken, selbst wenn ihn dabei der Eifer für die Rettung der Seelen leiten würde. Alle Priester sollen sich an der Weisheit des heiligen Pius inspirieren und vertrauensvoll ihr Leben und ihr Apostolat unter der Sonne der Eucharistie ordnen. Von dorther werden auch alle Ordensleute den Wert ihrer Verbindung mit Gott durch die Gelübde und das Gemeinschaftsleben voll erfassen und sie keinem noch so berechtigten Wirken für das Wohl der

Mitmenschen hintanstellen. (Ohne Zweifel ein warnender Hinweis auf neueste Diskussionen um das priesterliche Apostolat!) Ohne die Eucharistie gibt es kein wahres inneres Leben der Seelen, und ohne dieses innere Leben bleibt jeder Tätigkeit die vitale Wirksamkeit versagt. Eucharistie und inneres Leben, mit dieser Botschaft steht Pius X. in gegenwärtiger Stunde vor der Menschheit. Er ist als Heiliger der Apostel des inneren Lebens im Zeitalter der Maschine, der Technik und der Organisation. Pius XII. beschloß seine Ansprache mit einem warmen Gebet zu seinem begnadeten Vorgänger.

2. Die Heiligsprechungen vom 12. Juni 1954

Fünf Selige wurden am Samstag, 12. Juni, wiederum auf dem Petersplatz, von Pius XII. feierlich kanonisiert: Pierre-Louis Chanel, Gaspare Del Bufalo, Giuseppe (Joseph) Pignatelli, Domenico Savio, Maria Crocifissa Di Rosa.

Der Franzose Pierre-Louis Chanel (1803—1841) ist der erste Martyrer und der erste Heilige Ozeaniens. Er war das fünfte von sechs Kindern einer bescheidenen Bauernfamilie. Mit 16 Jahren begann er seine Studien und wurde am 15. Juli 1827 zum Priester geweiht. Zuerst amtierte er als Vikar und Pfarrer. Im Alter von 33 Jahren trat er in die Gesellschaft Mariens (Maristen) ein, der Rom die Heidenmission im westlichen Ozeanien übertrug. Pater Chanel schiffte sich am 24. Dezember 1836 nach Futuna in Melanesien ein. Den Martertod erlitt er bereits am 28. April 1841. Fünf Monate nach seinem Tode bekehrte sich die Insel, die Zeuge des Martyriums gewesen war, zum katholischen Glauben. Die Seligsprechung Chanels erfolgte unter Leo XIII. am 16. November 1889.

Der Römer Gaspare Del Bufalo (1786—1837) gehörte einer verarmten römischen Adelsfamilie an. Die Studien machte er an der Gregorianischen Universität. Seine erste Tätigkeit stand im Dienste der Caritas. Nach der Verschleppung Pius' VII. verweigerte er den von Napoleon geforderten Treueid, was ihm Gefängnis und Verbannung eintrug. Als er später in die Gesellschaft Jesu eintreten wollte, hielt ihn Pius VII. davon ab und betraute ihn mit Volksmissionen in der Ewigen Stadt. Bereits 1814 legte er die ersten Grundlagen zum Institut der Priester vom Kostbaren Blute, die sich ebenfalls den Volksmissionen widmeten. Gaspare Del Bufalo starb am 28. Dezember 1837 und wurde unter Pius X. am 18. Dezember 1904 seliggesprochen.

Joseph Pignatelli (1737—1811) entstammte dem spanischen Zweig eines neapolitanischen Adelsgeschlechtes. Mit 20 Jahren wurde er in das Noviziat der Gesellschaft Jesu aufgenommen. Auf Grund des Jesuitengesetzes mußte er 1767 mit seinen Mitbrüdern Spanien verlassen; erst nach größeren Schwierigkeiten wurde den Ausgewiesenen in Ferrara, das zum Kirchenstaate gehörte, ein Asyl gewährt. Als Klemens XIV. am 21. Juli 1773 die Gesellschaft Jesu aufhob, ging Pignatelli nach Bologna, wo er bis 1797 blieb. Da das päpstliche Aufhebungsbreve in Rußland und Preußen nicht promulgiert wurde, wollte Pignatelli zu den dortigen Jesuiten stoßen; zwar gelang ihm das nicht, aber er wurde wenigstens als Mitglied der Gesellschaft eingeschrieben. Mit Zulassung Pius' VI. eröffnete er 1796 ein Noviziat in der Nähe von Parma; einer der fünf ersten Novizen war der spätere gelehrte Kardinal Angelo Mai. Als Pius VII. am 7. März 1801 die Jesuiten in Rußland offiziell anerkannte, konnte Pignatelli von Sankt Petersburg aus zum Provinzialoberen für Italien ernannt werden. Zuerst vereinigte er die überlebenden Jesuiten in Neapel, von wo sie jedoch bald nach Rom ausweichen mußten. Dort errichtete Pignatelli eine Art Generalat und entfaltete mit Klugheit und Energie ein segensreiches Wirken während der Zeit der französischen Herrschaft. Sein Tod erfolgte in Rom am 15. November 1811; seine Ruhestätte fand er später in der prachtvollen Kirche al Gesù unter dem Altare der Kreuzkapelle. Pius XI. ließ am 21. Mai 1933 die Seligsprechung dieses zweiten Vaters der Gesellschaft Jesu

vornehmen. Beim feierlichen Triduum, das damals in Gesù stattfand, hielt Kardinal-Staatssekretär Eugenio Pacelli seinen wohl bedeutendsten Panegyrikus, der zum ergreifenden und grandiosen historischen Gemälde wurde. Er klang wie eine Rehabilitation des 1773 durch einen Papst aufgehobenen Jesuitenordens. Literarisch wurde die Rede u. a. von einem Schüler des Klassikers Carducci als eine Glanzleistung der italienischen Prosa gewertet.

Der Salesianerzögling Domenico Savio (1842—1857) war der Sohn eines Schmiedes von Riva di Chieri in Piemont. Mit zwölf Jahren wurde er Schüler im Oratorium des Don Bosco in Turin. Reinheit, Apostolat unter den Altersgenossen, eucharistische und marianische Frömmigkeit kennzeichnen den Weg dieses jugendlichen Heiligen, der die schönste Frucht der Erziehungsmethode Don Boscos ist. Domenico Savio starb am 9. März 1857. Eine ganz neue Aufgabe für die Theologen der Ritenkongregation stellte sich beim Prozeß über die Heroizität der Tugenden eines so jugendlichen Anwärters auf die Ehre der Altäre; es fehlten durch Erfahrung gesicherte Maßstäbe. Die Seligsprechung erfolgte am 5. März 1950. Italien und die ganze Salesianerfamilie jubeln über die Kanonisation des Domenico Savio. Mit Don Bosco, Gemma Galgani, Maria Goretti und Pius X. gehört er zu den populärsten der neueren italienischen Heiligen.

Maria Crocifissa Di Rosa (1813—1855), deren Vater wohlhabender Besitzer einer Spinnerei in Brescia (Norditalien) war, verlor mit elf Jahren die Mutter. Der Vater vertraute das Mädchen einem Kloster an, das er selbst gestiftet hatte. In der Schule des hl. Franz von Sales formte Gottes Gnade die Heranwachsende, die mit 16 Jahren eine Heirat ausschlug und das Gelübde der Jungfräulichkeit machte. Als sie während der Cholera-Epidemie von 1836 die Kranken pflegte, erkannte sie ihren Beruf. Sie faßte den Plan, ein Institut zur Pflege der Kranken in den Spitälern zu gründen, und so entstand 1847 die Kongregation der Dienerinnen oder Dienstmägde der Liebe. Während der politischen Wirren der beiden folgenden Jahre (1848/49) pflegte Schwester Maria Crocifissa die Kriegsverwundeten und stand den politisch Bedrängten bei. Das neue Institut, das Pius IX. am 8. April 1851 approbierte, zählte beim Tode der Stifterin, 15. Dezember 1855, schon 26 Häuser, deren Zahl heute weit über 300 beträgt. Die Seligsprechung der Dienerin Gottes wurde am 17. März 1940 vorgenommen.

Alle sechs Heiligen, deren Kanonisation wir berichten durften, lebten wenigstens einen entscheidenden Teil ihres Lebens, wenn nicht das ganze, im 19. Jahrhundert. Es ist äußerst interessant festzustellen, wie diese Ansatzperiode der Neuzeit, die für gewöhnlich als Jahrhundert der Entwicklung von Wissenschaft und Technik gezeichnet wird, zugleich, und zwar in vieler Hinsicht, einen so mächtigen Aufbruch des Übernatürlichen erlebte, nicht weniger im Leben als in der Theologie (Gnadenlehre, Immaculata Conceptio), sowohl im Charismatischen (Don Bosco, Lourdes usw.) als auch im alltäglichen Raume des Daseins. Es sei auch darauf hingewiesen, daß die sechs neuen Heiligen den verschiedensten sozialen Schichten angehörten und sich auf allen von der Gottes- und Nächstenliebe zu ordnenden Gebieten auszeichneten.

IV. Aus päpstlichen Ansprachen und Schreiben

1. Die Ansprache an die Bischöfe vom 31. Mai 1954

Vor den rund 500 zur Kanonisation Pius' X. in Rom versammelten Kardinälen und Bischöfen erörterte der Hl. Vater am 31. Mai in einer lateinischen Ansprache die Stellung und Verantwortung des kirchlichen Lehramtes, um gegenüber gewissen bedenklichen Tendenzen wiederum klare Linien zu ziehen. Christus hat die von ihm verkündete Wahrheit den Aposteln und deren Nachfolgern anvertraut. Die Apostel sind also durch göttliche Bestellung (iure divino) Lehrer in der Kirche; außer den rechtmäßigen Nachfolgern der Apostel, d. h. dem Papste für die Gesamtkirche und den Bischöfen für die Gläubigen ihres Sprengels, gibt es keine

anderen authentischen Lehrer (magistri iure divino) in der Kirche Christi. Der Papst und die Bischöfe können andere als Gehilfen und Berater ihres Lehramtes heranziehen, indem sie ihnen einen delegierten Lehrauftrag geben. Die so Berufenen „lehren" innerhalb der Kirche nicht in eigenem Namen, noch auf Grund ihres persönlichen theologischen Wissens, sondern nur in der Kraft des Auftrages, den sie vom authentischen Magisterium erhielten, dem sie deshalb auch stets unterworfen bleiben. Wenn der Bischof andere zum Lehren delegiert, wird er nicht von der sehr ernsten Verantwortung enthoben, über die Reinheit der unverfälschten Lehre zu wachen. Deshalb beleidigt das offizielle Magisterium in keiner Weise die zur Mithilfe Herangezogenen, wenn es sich davon überzeugt, was die Lehrer, Professoren und Theologen in ihren Vorlesungen, Artikeln und Büchern vortragen. In dieser Wachsamkeit liegt durchaus kein verletzendes Mißtrauen, da sie einer ernsten Verantwortung entspringt. Auch wenn sich der Hl. Stuhl durch seine Organe über den Studienbetrieb und die Lehre in einzelnen Seminarien und Universitäten informiert, erfüllt er den Auftrag Christi und die vor Gott übernommene Pflicht, die Reinheit der Lehre zu beschützen. Im Verfolg seiner Rede erklärte Papst Pius XII., warum er auf diese Dinge eingehen will. Es gebe nämlich „einige Lehrer", die zu wenig auf die Verbindung mit dem lebendigen kirchlichen Lehramt bedacht seien und sich zu wenig an der vom Magisterium auf diese oder jene Weise vorgelegten allgemeinen Lehre orientieren; sie haben ein zu großes Vertrauen auf die eigenen Ideen, auf die modernen Tendenzen und Methoden, die allein ihre Anerkennung finden. Sie vergessen dabei, daß jene Fragen, die den Glauben und die Sitten betreffen und in jeder Beziehung die Wahrheiten der sinnlichen Ordnung transzendieren, dem kirchlichen Amte und der kirchlichen Autorität zur alleinigen Beurteilung zustehen. Der Papst erinnerte an dieser Stelle an einzelne Darlegungen der Enzyklika „Humani generis" (1950), sowie an die Richtlinien, die seine Vorgänger Pius X. und Benedikt XV. gaben.

Auch Laien können von der kirchlichen Obrigkeit zur Verteidigung der Glaubenslehre und zur Unterweisung in der Religion als Gehilfen berufen werden, sowohl Männer als Frauen. Es ist selbstverständlich, daß alle diese Laien der Autorität, Leitung und Wachsamkeit derer unterstellt bleiben, denen von Gott das Lehramt in der Kirche übertragen wurde; „denn es gibt in der Kirche für jene Dinge, die das Heil der Seelen betreffen, kein Lehramt, das nicht dieser Autorität und Wachsamkeit unterstellt wäre". In jüngster Zeit ist „da und dort" eine sogenannte „Laientheologie" hervorgetreten, und wir haben eine neue Klasse von Theologen, die „Laientheologen", die Eigenständigkeit für sich beanspruchen; wir haben theologische Vorlesungen, Schriften und Professoren dieser Laientheologie. Ihre Vertreter unterscheiden ihre Lehrtätigkeit durchaus vom öffentlichen kirchlichen Magisterium, zu dem sie auch in Gegensatz treten kann. Gelegentlich berufen sie sich auf die verschiedenen Charismen in der Urkirche und auf die Geschichte, die uns mehrere Namen großer Laientheologen, die nicht von Bischöfen berufen waren, aus den ersten Jahrhunderten überliefert. Pius XII. ging auf die Diskussion dieser biblischen und historischen Beweisgründe mit keinem Worte ein; er beschränkte sich auf die prinzipielle Feststellung: „Niemals gab es, und auch jetzt gibt es nicht und niemals wird es in der Kirche ein rechtmäßiges Magisterium der Laien geben, das von Gott dem Bereiche der Autorität, der Leitung und der Wachsamkeit des heiligen Magisteriums entzogen wäre; im Gegenteil, die Ablehnung der Unterwerfung ist ein schlagender und vollgültiger Beweis dafür, daß Laien, die so sprechen, nicht vom Geiste Gottes und Christi geleitet werden. Übrigens sieht jedermann, eine wie große Gefahr der Verwirrung und des Irrtums sich in einer solchen Laientheologie verbirgt. Wir denken auch an die Gefahr, daß zur Belehrung ihrer Mitmenschen völlig ungeeignete Leute auftreten, ja sogar Männer des Betrugs und der Hinterlist, wie sie der hl. Paulus beschreibt:

„Es wird eine Zeit kommen, da sie nach Willkür Lehrer um sich scharen, die ihre Ohren kitzeln; von der Wahrheit werden sie ihr Gehör abwenden und den Fabeln nachlaufen." — Es liegt Uns durchaus ferne, mit diesen Ermahnungen irgendwie die Laien aller Kreise, die sich zu so edlen Werken gedrängt fühlen, von einer tieferen Kenntnis der Glaubenslehre oder von deren Propagierung unter den breiteren Massen abzuhalten."

2. Der Brief an die Christlichen Gewerkschaften Belgiens

Am 27. Juni 1954 begingen die Christlichen Gewerkschaften Belgiens den 50. Jahrestag ihrer Gründung. Sie zählen mehr als 630.000 Mitglieder und sind die größte gewerkschaftliche Vereinigung Belgiens. Zur Jubelfeier ließ Papst Pius XII. durch Prostaatssekretär J. B. Montini ein Glückwunschschreiben an den Präsidenten der Christlichen Gewerkschaften richten. Wir möchten diesem Brief wenigstens den einen Abschnitt entnehmen, der das Ziel einer Gewerkschaft umschreibt und ihr Wirken gegenüber dem politischen Gebiet abgrenzt: „Die eigentliche Aufgabe der Gewerkschaft ist die Vertretung und Verteidigung der Interessen der Arbeitenden in den Arbeitsverträgen. Wer durch das Vertrauen seiner Arbeitskameraden berufen wurde, im Namen der Belegschaft eines Unternehmens oder der Mitglieder eines Berufsstandes zu handeln und zu verhandeln, darf kein anderes Ziel vor Augen haben als das dienende Eintreten für die Interessen der Lohnempfänger im Rahmen des Allgemeinwohls der Wirtschaft. Wenn man mit vollem Rechte überall eine wirksame Anerkennung der gerechten gewerkschaftlichen Freiheiten erlangen will, muß man anderseits auch verstehen, daß alles sorgfältigst zu meiden ist, was einen Mißbrauch des gewerkschaftlichen Mandates darstellt und so die gewerkschaftlichen Freiheiten gefährdet. Es ist unvermeidlich, daß sich der Einfluß der Gewerkschaften auf die Politik und die öffentliche Meinung von selbst fühlbar macht; trotzdem bleibt es wahr, daß Gewerkschaften, die ihr Ziel überschreiten und einfachhin dem Druck der Ereignisse gehorchen, nicht jenen Erwartungen und Hoffnungen entsprechen, die alle ehrlichen und gewissenhaften Arbeiter auf die Gewerkschaft setzen."

3. Die hl. Theresia von Lisieux und unsere Zeit

Bereits zum 50. Todestag der hl. Theresia (30. September 1897 — 1947) hatte Papst Pius XII. in einem Schreiben vom 7. August 1947 an den Bischof von Bayeux und Lisieux die „geistliche Botschaft der kleinen Heiligen von Lisieux" gezeichnet, da sie sich in steigendem Maße als zeitgemäß erweise. Am 11. und 12. Juli 1954 wurde in Lisieux die Basilika zu Ehren der Heiligen feierlich konsekriert; der Papst war vertreten durch einen eigenen Legaten, den Kardinal-Erzbischof Feltin von Paris. Den Schluß der Feierlichkeiten bildete die päpstliche Rundfunkansprache. Pius XII. betonte wiederum die Zeitgemäßheit der Botschaft der jungen Karmeliterin: „Wenn die göttliche Vorsehung die außergewöhnliche Verbreitung der Verehrung dieser Heiligen zuließ, dann durfte das wohl deshalb geschehen sein, weil diese Heilige der Welt eine Botschaft von einer staunenswerten geistlichen Tiefe hinterließ, ein einzigartiges Zeugnis von Demut, Vertrauen und Liebe." Nach dieser dreifachen Richtung — Demut, Vertrauen, Liebe — entwickelte der Papst die Lehre vom „kleinen Weg der geistlichen Kindschaft".

4. Vom mariologischen und marianischen Kongreß in Rom

Zu diesem doppelten Kongreß, der vom 24. Oktober bis 1. November stattfindet, berichtete der „Osservatore Romano" offiziell, daß der Hl. Vater die Absicht hegt, ein neues Marienfest einzuführen, und zwar das Fest des Königtums Mariens, das am 1. November proklamiert werden soll. Genaueres wurde bis jetzt über diesen Gegenstand nicht mitgeteilt. Am

meisten wird es jeden Priester und Theologen interessieren, wie der Papst den Begriff des „Königtums Mariens" umschreiben wird.

5. Ein Papstschreiben an die 41. Soziale Woche Frankreichs

Am 20. Juli 1954 begann in Rennes die 41. Soziale Woche Frankreichs; ihr Thema lautete: „Krisis der staatlichen Gewalt, Krisis des staatsbürgerlichen Fühlens." Seit Leo XIII. haben die Päpste das Thema der Staatsethik ausgiebig behandelt, und Pius XII. hat bei jeder sich bietenden Gelegenheit mündlich und schriftlich die meisten diesbezüglichen Fragen untersucht. Es war ihm deshalb ein Bedürfnis, durch ein persönliches Schreiben auf dem Kongreß in Rennes anwesend zu sein, um in gedrängter Form zur kirchlichen Staatslehre zu sprechen. Die diesjährige Soziale Woche beging zugleich den 50. Jahrestag der Gründung der „Wanderuniversität" der Sozialen Wochen Frankreichs, die seither in mehreren Ländern Schule machten.

Literatur

Eingesandte Werke und Schriften

An dieser Stelle werden sämtliche an die Redaktion zur Anzeige und Besprechung eingesandten Schriftwerke verzeichnet. Diese Anzeige bedeutet noch keine Stellungnahme der Redaktion zum Inhalte dieser Schriftwerke. Soweit es der verfügbare Raum und der Zweck der Zeitschrift gestatten, werden Besprechungen veranlaßt. Eine Rücksendung erfolgt in keinem Falle.

Abd-El-Jalil, Johannes-Mohammed, OFM. Maria im Islam. Ins Deutsche übertragen von Marianne und Heinrich Junker. (104.) Werl/Westf. 1954, Dietrich-Coelde-Verlag. Kart. DM 3.20.

Beauduin, Dom Lambert, O. S. B. Melanges Liturgiques, recueillis parmi les oeuvres de . . . a l'occasion de ses 80 ans (1873—1953). (270.) Louvain 1954, Centre Liturgique-Abbaye du Mont Cesar.

Bernhart, Joseph. Bibel und Mythus. Ein Vortrag. (69.) Hochland-Bücherei. München 1954, Kösel-Verlag. Kart. DM 3.60.

Bornemann, Fritz, S. V. D. P. Wilhelm Schmidts Bedeutung für die Theologie. (22.) Sonderdruck aus der „Schweizerischen Kirchenzeitung", 122. Jahrg., 1954, Nr. 28, S. 337—339.

Carmelus. Commentarii ab instituto Carmelitano editi. 1954. Vol. 1, Fasc. 1. Roma, Via Sforza Pallavicini 10.

Courtois, Abbé, Gaston. Vor dem Angesicht des Herrn. Priesterliche Besinnung, III. Aus dem Französischen übertragen von Domkapitular Dr. Karl Rudolf. (206.) Wien 1954, Seelsorger-Verlag im Verlag Herder. Kart. S 32.—, DM und Fr. 6.—.

Der Friede unsere Sorge. Ordnung in Ehe, Volk und Völkern als Voraussetzung des Friedens. Fuldaer Vorträge, Band XII. Herausgegeben von der Hauptarbeitsstelle für Männerseelsorge und Männerarbeit in den deutschen Diözesen. (120.) Augsburg, Verlag Winfried-Werk GmbH. Brosch.

Der Große Herder. Nachschlagewerk für Wissen und Leben. Fünfte, neubearbeitete Auflage von Herders Konversationslexikon. Vierter Band: Georg bis Italien. (VIII S. und 1520 Sp.) Mit 64 Tafel- und Kartenseiten. Freiburg 1954, Verlag Herder. Subskriptionspreis: geb. Leinen DM 39.—, Halbleder DM 46.—, Halbfranz. DM 52.—.

Der Mutter Mahnruf an die Welt. Die große Botschaft von La Salette. Nach E. Picard und anderen authentischen Quellen von J. B. Lass. Mit einer Einführung von Univ.-Prof. Dr. Franz Lakner S. J. (308.) Mit 12 Kunstdruckbildern. Innsbruck 1954, Marianischer Verlag. Leinen geb. S 48.—.

Dubsky, Irene. Die sieben Quellen der Gnade. I. Taufe und Firmung. (Stifterbibliothek, Band 36. Herausgeber: Ferdinand Wagner.) (116.) 1954. Verlagsgemeinschaft „Stifterbibliothek", München-Salzburg-Zürich. Kart. S 10.—, DM 1.90, Fr. 1.90.

Ellinger, Alfred. Herr in Schwarz. Ein Spiel. Musik von Franz Roitinger. (Spielreihen der Katholischen Jugend Österreichs, Laienspiele, Nr. 31.) (24.) Wien 1954, Fährmann-Verlag. Kart.

Ephemerides Carmeliticae. Cura Facultatis Theologicae de Urbe Ordinis Carmelitarum Discalceatorum editae. Annus V. — 1951—1954. Fasciculus I. Firenze, Corso I, Libreria Fiorentina.

Goldbrunner, Josef. Personale Seelsorge. Tiefenpsychologie und Seelsorge. (VIII u. 136.) Freiburg, Verlag Herder. Leinen geb. DM 6.80.

Heenan, John C., Bischof von Leeds. Der Weltpriester. Übersetzt von Dr. Ch. Edelstein. (VIII u. 246.) Freiburg 1954, Verlag Herder. Leinen geb. DM 9.80.

Heiligenland-Kalender für das Jahr 1955. Herausgegeben vom General-Kommissariat des Heiligen Landes für Österreich, Wien I., Franziskanerplatz 4. (128.) Mit einer Karte. S 11.—.

Heinen, Wilhelm. Fehlformen des Liebesstrebens in moralpsychologischer Deutung und moraltheologischer Würdigung. (XVI u. 526.) Freiburg 1954, Verlag Herder. Leinen geb. DM 24.—

Heinrichs, P. Dr. Maurus, O. F. M. Die Bedeutung der Missionstheologie. Aufgewiesen am Vergleich zwischen den abendländischen und chinesischen Kardinaltugenden. (Veröffentlichungen des Institutes für Missionswissenschaft der Westfälischen Wilhelms-Universität, Münster-Westfalen. Herausgegeben von O. Univ.-Prof. Dr. Thomas Ohm, O. S. B., Heft 3.) (48.) Münster/Westf. 1954, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. Kart. DM 1.80.

Kautz, Heinrich. Herz-Jesu-Kind. Ein Wegweiser zum Heiland für Beicht- und Kommunionkinder. Mit vielen Bildern von Max Teschemacher. (128.) Einsiedeln, Zürich, Köln 1954, Verlagsanstalt Benziger & Co. AG. Geb. Fr. 3.50.

Kautz, Heinrich. Schutzengel mein. Büchlein zum Beten für kleine Kinder. Mit vielen Bildern von Max Teschemacher. (80.) Einsiedeln, Zürich, Köln 1954, Verlagsanstalt Benziger & Co. AG. Geb. Fr. 2.90.

Kerber, Roger. 266 Spiele fürs junge Volk. Knaben- und Mädchenspiele. Gesammelt und herausgegeben. Dritte, verbesserte Auflage. (214.) Wien 1954, Fährmann-Verlag. Kart S 26.—, Halbleinen S 31.—.

Knechtle, M. Oderisia, Kreuzschwester. Mit dem Kinde durchs Kirchenjahr. Werkbüchlein zur Erziehung der Kinder für das Leben und Beten mit der Kirche. Dritte, durchgesehene und verbesserte Auflage. Mit Zeichnungen von Alfred Riedel. (X u. 116.) Freiburg, Verlag Herder. Halbleinen geb. DM 5.80, kart. DM 4.80.

Köster, Hermann, S. V. D. Vom Wesen und Aufbau katholischer Theologie. (122.) Kaldenkirchen 1954, Steyler Verlagsbuchhandlung. Kart. DM 6.80.

Koutny, Franz. Der Wein in der Bibel. Der Wein eine Gottesgabe? (Schriften der Erneuerung, 2. Heft). (44.) Wien I, Graben 13/IV. Verlag „Der Rufer".

Lang, Albert. Der Auftrag der Kirche. (Fundamentaltheologie, Band II). (XVI u. 334.) München 1954, Max Hueber Verlag. Brosch. DM 8.80, Leinen DM 10.80.

Leclercq, Jacques. Christliche Moral in der Krise der Zeit. Probleme des christlichen Moralunterrichtes. (306.) Einsiedeln-Zürich-Köln 1954, Benziger-Verlag. Fr. 15.60, DM 14.80.

Lehrer des Evangeliums. Ausgewählte Texte aus den Predigten des hl. Antonius von Padua. Einführung, Übersetzung, Erläuterungen von P. DDr. Sophronius Clasen O. F. M. (Franziskanische Quellenschriften. Her-

ausgegeben von den deutschen Franziskanern, Band 4.) (XII u. 390.) Werl-Westfalen 1954, Dietrich-Coelde-Verlag. Leinen geb. DM 12.50.

Meier, Alfred. Abt Pankraz Vorster und die Aufhebung der Fürstabtei St. Gallen. (Studia Friburgensia. Herausgeber: Die Dominikaner-Professoren an der Universität Freiburg, Schweiz. Neue Folge 8). (432.) Freiburg/Schweiz 1954, Universitätsverlag. Broschiert Fr. 17.70, Leinen geb. Fr. 19.75; DM 17.— bzw. 19.—.

Meyer, Alfons. Papst-Anekdoten. Deutsche Ausgabe des Werkes „La Papauté Anecdotique". (218.) Speyer 1954, Pilger-Verlag. Brosch. DM 6.20, Ganzleinen geb. DM 8.60.

Müller, P. Marianus, O.F.M. Die Begegnung im Ewigen. Zur Theologie der christlichen Gemeinschaft. (Begegnung und Wandlung. Der Mensch nach Gottes Bild und Gleichnis. Achter Band.) (XX u. 456.) Freiburg 1954, Verlag Herder. Leinen geb. DM 14.80.

Nar, Johannes. Das Wort der Liebe. Evangeliumsgedanken zu den Tagen des Herrn, Mariens und der Heiligen. (256.) Augsburg 1954, Verlag Winfried-Werk G. m. b. H. Leinen geb. DM 6.80.

Pauleser, P. Saturnin, O.F.M. Maria, wir dich grüßen. Gedanken zum Geheimnis der unbefleckt Empfangenen. (32.) — Hand in Hand. Würde, Last und Glück der Ehe. (32.) Miltenberg am Main, Christkönigsbund. Je DM —.40.

Pauleser, P. Saturnin, O.F.M. Vor dem Traualtar. Die kirchliche Trauung in Vorbereitung, Feier und Erinnerung. Miltenberg am Main, Christkönigsbund. Brosch. DM —.50, bei Mehrbezug DM —.40.

Pauleser, P. Saturnin, O.F.M. Wir sind verlobt. Erwägungen für Brautleute und die es werden wollen. — Wir gehen miteinander. (26.) Beide: Unterwegs, Kleinschriftenreihe für wichtige Lebensfragen. Miltenberg am Main, Christkönigsbund. Je DM —.40.

Rabbow, Paul. Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike. (355.) München 1954, Kösel-Verlag. Leinen geb. DM 24.—.

Ridder, Dr. theol., Bernhard. Geschichte der katholischen Kirche für Schule und Haus in Überblicken. Bearbeitet. Band I: Die apostolische Zeit. Das Christentum und die heidnische Kultur. (266.) 1950. — Band II: Das Christentum und die abendländische Kultur. (259.) 1953. — Band III: Das Christentum und die moderne Kultur. (298.) 1954. Freiburg, Verlag Herder. Halbleinen geb. Band I u. II je DM 5.80, Band III DM 8.80.

Ruta, Juan C., und **Straubinger,** Johannes. Die katholische Kirche in Deutschland und ihre Probleme. Ein Zwiegespräch zwischen Inland und Ausland. (236.) Stuttgart 1954, Schwabenverlag. Engl. broschiert DM 6.50.

Salesiusgruß 1955. (16.) Herausgegeben vom Franz-von-Sales-Bund, Dachsberg, Prambachkirchen. Gratis-Jahresgabe für die Mitglieder des Salesbundes, für andere um ein Missionsalmosen.

Salmaticensis. Commentarius de sacris disciplinis cura Facultatum Pontificiae Universitatis Ecclesiasticae editus. Vol. 1, 1954, Fasc. 1. Salamanca (España), Universidad Pontificia.

Stierli, Josef. Cor Salvatoris. Wege zur Herz-Jesu-Verehrung. Unter Mitarbeit von Richard Gutzwiller, Hugo Rahner und Karl Rahner herausgegeben. (VIII u. 270.) Freiburg 1954, Verlag Herder. Leinen geb. DM 9.80.

Um die Seele der Frau. Die Frau von heute in pastoraler Schau. Wiener Seelsorgertagung vom 28. bis 30. Dezember 1953. Herausgegeben von Domkapitular Dr. Karl Rudolf. (112.) Wien 1954, Seelsorger-Verlag im Verlag Herder. Kart. S 26.—, DM und Fr. 4.50.

Vermeersch A., S. I. Epitome Iuris Canonici cum commentariis ad scholas et ad usum privatum. Tomus II. Liber III Codicis iuris canonici. Editio septima a R. P. I. Creusen, S. I., accurate recognita. (XVI et 636.) Mechliniae — Romae 1954, H. Dessain.

Winder, P. Optat, O. F. M. Cap. Strahlende Krone der Unbefleckten Gottesmutter. Gedanken für das Marianische Jahr. (175.) Altenstadt, Vorarlberg, Katholischer Buch- und Kunstverlag Gebhard Lins. Kart.

Buchbesprechungen

Abendländische Weltanschauung. Von Hans Meyer. Zweite Auflage. I. Band: Die Weltanschauung des Altertums. (XII u. 420.) Brosch. DM 16.50, Leinen geb. DM 19.50. — II. und III. Band: Vom Urchristentum bis zu Augustin. (VIII u. 167.) Die Weltanschauung des Mittelalters. (X u. 382.) Brosch. DM 21.50, geb. DM 24.50. — IV. Band: Von der Renaissance bis zum deutschen Idealismus. (VIII u. 567.) Brosch. DM 21.50, geb. DM 24.50. Paderborn-Würzburg 1953, Ferdinand Schöningh.

Was bei der Besprechung des V. Bandes gesagt wurde (siehe diese Zeitschrift, Jg. 1951, 1. Heft, S. 81 f.), gilt für das gesamte Werk, dessen erste Bände bereits in 2. Auflage vorliegen. Die erstaunliche Leistung eines Verfassers, der in dieser Art keinen Vorgänger hat (Überweg ist Philosophiehistoriker) und auch keinen Nachfolger finden wird, sondern nur Bearbeiter eines Teilgebietes des immensen Stoffes. Daß es sich hier um eine Lebensarbeit handelt, wird jedem klar, der diese umfangreichen Bände durcharbeitet. Die Leistung wird auch nicht gemindert durch kleine Schönheitsfehler der einfachen oder auch der sinnstörenden Druckfehler, z. B. III, 327: Caluios statt Calvins; IV, 257: göttlicher statt gottloser Völker; 505: Kalokakathie statt Kalokagathie. Scotus Eriugena wurde zu Scotus Eringena (536) und v. Ihering zu v. Thering (392), um nur einige Proben anzuführen. Das Fazit müßte die Besinnung sein, nicht des einzelnen Philosophen, sondern seiner Zeitgenossen. Wenn diese die „Abendländische Weltanschauung" verlieren, dann ist es auch um das Abendland geschehen!

Linz a. d. D. Dr. Josef Häupl

Geschichte der indischen Philosophie. Von Erich Frauwallner. I. Band: Die Philosophie des Veda und des Epos. Der Buddha und der Jina. Das Samkhya und das klassische Yoga-System. Einführung von Univ.-Prof. Dr. Leo Gabriel. (XLIX u. 496.) Salzburg 1953, Otto Müller Verlag. Leinen geb. S 88.—, DM 16.—, Fr. 16.80.

Jedermann weiß heute, wie wenig sich Ost und West verstehen, schon auf der politischen Ebene. Aber auch im religiös-kirchlichen Bereich. Die Missionäre sind Zeugen dafür. Längst haben deshalb Einsichtige nach einer auf der Höhe gegenwärtiger Ansprüche stehenden Einführung in östliche Denkweise gerufen. Aber noch die neuesten, aus christlicher Feder stammenden, sonst gewiß vorzüglichen Werke über Philosophiegeschichte von Fischl und Hirschberger beginnen traditionsgemäß erst mit den Griechen. Das genügt heute nicht mehr. Es ist darum Professor Gabriel, dem immer wachen Geiste, als Anreger und dem Verlage Müller nicht genug zu danken, daß sie kühn einen Anfang machten. Zunächst mit der Philosophie der Inder. Der Verfasser Frauwallner selbst, nach Auflösung (!) des Lehrfaches für Indologie an der Wiener Universität, in Wien als Privatgelehrter lebend, genießt internationales Ansehen. Dreißigjährige Vorarbeit liegt hinter dieser beginnenden Veröffentlichung. So darf man hoffen, daß das schwierige Werk — auf das Ganze gesehen — gelingt, mögen auch die eigentlichen Spezialisten in manchen Einzelfragen verschiedener Meinung sein. Frauwallner geht übrigens nicht auf sekundäre Quellen zurück, sondern immer auf die Originale selbst. Bei aller Wissenschaftlichkeit ist das Werk durchaus verständlich geschrieben. Die Einführung von Gabriel ist in ihrer Dichte und Klarheit ein Meisterstück für sich. Bleibt nur noch ein Wunsch: Möge in absehbarer Zeit eine ähnlich gründliche und zugleich lesbare Darstellung der nicht minder bedeutenden chinesischen Philosophie folgen!

Linz a. d. D. Prof. Josef Knopp

Was ist die Seele? Von den Geheimnissen der Seele und von der menschlichen Sprache. Von Alphonse Gratry. Übersetzt und mit einem Vorwort eingeleitet von Dr. Hans Krieghammer. (65.) (Stifterbibliothek. Herausgeber: Ferdinand Wagner. Fragen der Zeit. Band 26.) Salzburg 1953, Verlag der Adalbert-Stifter-Gemeinde. Kart. S 10.—, DM 2.—; geb. S 12.—, DM 2.40.

Das kleine Büchlein enthält drei schöne Kapitel über das Geheimnis der Seele und der Sprache. In augustinischer Weise Geist und Leben verbindend, bieten sie kernige Gedanken in heute noch ansprechender Form. Gratry, Lehrer an der Pariser Sorbonne (gest. 1872), übte nicht unbedeutenden Einfluß auf Max Scheler. Ob man ihn aber (wie es das Vorwort tut) einfachhin als „größten katholischen Philosophen" des 19. Jahrhunderts bezeichnen darf, müßte doch wohl erst überlegt werden.

Linz a. d. D. Prof. Josef Knopp

Herders Bibelkommentar. Die Heilige Schrift für das Leben erklärt. Herausgegeber: † Edmund Kalt (für das Alte Testament) und Willibald Lauck (für das Neue Testament). Band IV/2: Die Bücher Esdras, Nehemias, Tobias, Judith und Esther, übersetzt und erklärt von Hermann Bückers C. Ss. R. (VIII u. 400.) Normalausgabe: Leinwand DM 21.—, Halbleder DM 27.—, brosch. DM 17.50. Subskriptionsausgabe: Leinwand DM 18.—, Halbleder DM 24.—, brosch. DM 15.—. — Band III/2: Die Königsbücher, übersetzt und erklärt von † Dr. Peter Ketter. (X u. 334.) Normalausgabe: Leinwand DM 17.50, Halbleder DM 23.50, brosch. DM 12.50. Subskriptionsausgabe: Leinwand DM 15.—, Halbleder DM 21.—, brosch. DM 12.50. — Band IX/2: Das Buch Daniel. Das Buch der Klagelieder. Das Buch Baruch. Übersetzt und erklärt von Dr. Heinr. Schneider. (X u. 166.) Normalausgabe: Leinwand DM 11.50, Halbleder DM 17.50, brosch. DM 9.—. Subskriptionsausgabe: Leinwand DM 9.80, Halbleder DM 15.80, brosch. DM 7.40. Freiburg 1953/54, Verlag Herder.

In dem Halbbande IV/2 sind ganz verschiedenartige Bücher brüderlich vereint. Sie haben in Bückers einen Bearbeiter gefunden, der durch seine Vertrautheit mit dem Stoff eine wirklich klare und doch volkstümlich verständliche Darstellung geben kann, ohne daß dabei die wissenschaftliche Verläßlichkeit zu kurz kommt. Die Bücher Esdras und Nehemias gehören wie Paralipomenon zum chronistischen Geschichtswerke und schildern die Neuaufrichtung der alttestamentlichen Theokratie ohne Königtum und ohne selbständige staatliche Organisation. Jahwe selber ist wieder der einzige König; Bundestreue und Reinheit von aller heidnischen Befleckung, nationale Wiedergeburt stehen im Mittelpunkte des Werkes. In der Einleitung handelt Bückers über Namen und Verhältnis des Buches zur apokryphen Esdrasschrift, deren selbständige schriftstellerische Tendenz deutlich gemacht wird. In einem zweiten Abschnitte wird die Glaubwürdigkeit der Darstellung kurz, aber sehr orientierend besprochen, wobei auf die Gründe für die Echtheit des Cyrusediktes, der Heimkehrerlisten sowie der persönlichen Aufzeichnungen des Esdras und des Nehemias, wie sie die letzten Forschungsergebnisse zutage gefördert haben, besonderes Gewicht gelegt wird. „Es ergibt sich die Tatsache, daß der Chronist bei seiner Darstellung nicht nur zuverlässige Geschichtsquellen benutzt, sondern sie teilweise im Wortlaut dem Leser bietet" (Einl. 7). Im dritten Abschnitt der Einführung wird die Aufeinanderfolge der Geschehnisse behandelt. Zunächst die Frage der beiden Führer Sassabasar und Zorobabel. Sind sie eine einzige Persönlichkeit oder doch zwei verschiedene Volksführer? Mit Sicherheit läßt sich die Frage heute noch nicht entscheiden, aber hohe Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß die verschiedenen Namen auch verschiedene Persönlichkeiten benennen. In der Frage, ob nicht Nehemias vor Esdras zu stellen wäre, kommt Bückers zum Ergebnis, daß einer Bejahung der Priorität des Nehemias die geschlossene, auf das Ganze und die einzelnen Teile abgestimmte Darstellung des Buches selbst gegenüberstehe (Einl. 13). Eine Auswertung

in homiletischer Hinsicht erfolgt seltener, wie ja auch in der Liturgie die Bücher Esdras und Nehemias spärlich verwendet werden.

Ganz anderer Art als Esdras und Nehemias sind die kleinen Erzählungen von Tobias, Judith und Esther. Das Geheimnis, von dem Tobias umgeben ist, wird natürlich auch hier nicht gelüftet. Ungelöst bleiben nach wie vor die Fragen nach der Entstehung und den Schicksalen des Textes. In der Frage über die Geschichtlichkeit des Buches bleibt immer wieder der große Unterschied zwischen biblischer Geschichtsdarstellung (nach der Art des Alten Orientes) und unserer heutigen kritischen Historiographie zu beachten, worauf ja auch die letzte Bibel-Enzyklika ausdrücklich hingewiesen hat. Die Bibel kennt keine Darstellung geschichtlicher Ereignisse um ihrer selbst willen, sondern nur um eines religiösen Sinnes willen. Dieser bestimmt die Stoffwahl und die Darstellungsweise. Um den goldenen Mittelweg zwischen alten und neuen Erkenntnissen zu beschreiten, bekennt sich Bückers zu der Ansicht, „daß dem Buch Tobias ein historischer Kern zugesprochen werden muß, aber manche Einzelzüge zur Ausschmückung vom Verfasser hinzugefügt wurden" (Einl. 185). In der Texterklärung wird fallweise auf die liturgische, katechetische und homiletische Verwendbarkeit des Buches hingewiesen; z. B. zu Tob 8, 1—9, 6 vermerkt der Kommentator, wie herrlich sich diese Stelle für die religiöse Begründung von Ehe und Familie verwerten ließe (S. 228).

Vor ganz ähnliche Probleme wie die Tobiasschrift stellt uns das Buch Judith. In der Textgestaltung folgt Bückers der Ausgabe Alfred Rahlfs, in der wir die verläßlichste LXX-Ausgabe des Alten Testamentes vor uns haben. Die Geschichtlichkeit des Buches wird, wie bei Tobias, auf einen „geschichtlichen Kern" eingeschränkt, aber dazu ganz richtig bemerkt, daß dieser Frage nicht größere Bedeutung zugemessen werden darf, als ihr in Wirklichkeit zukommt. „Denn entscheidend ist immer für die Auslegung eines solchen Buches die religiöse Absicht, die die Darstellung des Buches beherrscht und seinen Wert für unsere Zeit bestimmt" (Einl. 257). Der religiöse Wert des Buches aber, den Bückers immer wieder herauszustellen sich bemüht, liegt in der Grundthese des Werkes: Die Treue des Volkes zu Jahwe und Jahwes Treue zum Volke bedingen einander. Gott ist treu denen, die ihm die Treue halten. Durch den Glauben an diese Treue wird Judith zur Retterin des Volkes.

Das Ziel des Buches Esther ist bei Bückers die Erklärung des Purimfestes, „das aus Anlaß der siegreichen Abwehr der feindlichen Anschläge gegen das persische Judentum eingeführt wurde" (Einl. 329). Mit seiner These, daß dieses Fest mehr ein Laienfest war und ohne Mitwirkung der Tempelpriesterschaft eingeführt worden war, dürfte Bückers recht haben; denn so erklärt sich gut der stark profane Charakter des Festes, der aus dem Purimbrief (Esth 9, 30—32) hervorgeht, und auch die ursprünglich hebräische Form der Esthererzählung, die diesem Charakter des Festes entspricht. Für die hellenistischen Juden sei dann die Erzählung umgearbeitet worden und mehr die religiöse Seite (vor der rein nationalen und kämpferischen) betont worden.

Band III/2 bildet die Fortsetzung der Samuelbücher, die schon 1940 vom selben Kommentator in der Herderbibel erschienen waren. Ketter, der Ende 1950 mitten aus seinen Arbeiten und Plänen durch einen frühen Tod herausgerissen wurde, geht es in den Königsbüchern besonders darum, deren Thematik und Pragmatik herauszustellen, die darin besteht, zu erweisen, daß die Gerechtigkeit ein Volk emporbringt, die Sünde es aber schwächt (Prv 14, 34), daß Politik und Moral sehr viel miteinander zu tun haben (Einl. 4) und daß der Herrgott doch am Ende immer wieder die Figuren auf dem Schachbrette der Weltgeschichte voll und ganz in seiner Hand hat und daß von Zeit zu Zeit ein sichtbarer „Einbruch des Jenseits ins Diesseits" geschieht.

In den Fragen nach dem Verfasser, nach den Quellenschriften, in den

Problemen der Zeitberechnung steht der Kommentator auf dem Boden guter Traditionen in Verbindung mit den neuesten Ergebnissen wissenschaftlicher Forschung. In der Chronologie wurden besonders Deimel und Kugler herangezogen. Ganz groß ist Ketter in der Eröffnung der heilsgeschichtlichen Perspektive der Königsbücher. „Die Geschichte ist nicht als Spiel und Gegenspiel bloß menschlicher Kräfte verstanden, sondern was geschieht und unterlassen wird, ist aus religiöser Sicht geschaut und bewertet" (Einl. 3 f.). Dies zu zeigen, ist Hauptaufgabe eines Exegeten, der die Heilige Schrift „für das Leben" erklärt, und dies hat Ketter in ausgezeichneter Weise erreicht, sei es, daß er in der Sünde Jeroboams, des Sohnes Nabats, auf die tragischen Folgen einer religiösen Zersetzung (S. 309) hinweist, sei es, daß er bei Behandlung der Weissagung des Ahias betont: „So straft Gott Israels Abkehr von ihm selbst und die Hinkehr zu heidnischen Kulten" (S. 113 f.).

Wie genau trotz aller Volkstümlichkeit der Kommentar gearbeitet ist, zeigt, daß Ketter in der erwähnten Ahiasstelle nicht vergißt anzumerken, daß wir hier in der LXX-Übersetzung den einzigen Fall haben, wo das Wort „Apostolos" vorkommt. Ahias ist hier der von Gott erwählte und mit einer bestimmten Kunde beauftragte Bote, der „Apostel" des Herrn (S. 114). Interessant und wahrhaft „einführend" in das Verständnis der wirtschaftlichen und politischen Situationen der Königsbücher ist u. a. auch die Notiz zur Rückgewinnung von Elath durch Azarias, wo Ketter die Bedeutung dieses Ortes aus einer Transitverbindung vom Golf von Akaba zum Mittelmeer bis in die letzte Gegenwart aufweist (S. 255 f.). Was jedoch dem Kommentar seinen höchsten Wert verleiht, das ist über aller wissenschaftlichen Akribie die reiche homiletische Auswertung der heiligen Texte, die geboten ist.

Die drei Bücher Daniel, Klagelieder und Baruch sind zunächst, wie ihr Kommentator Heinrich Schneider selber angibt, nur aus technischen Gründen in einem Bande vereinigt. Wie im „Cursus Sacrae Scripturae" ist auch hier das größere Buch Daniel vorausgestellt entgegen der kirchlichen Ordnung, wo die Klagelieder und Baruch vorausgehen. Der Band hält sich im allgemeinen an die Richtlinien des Gesamtwerkes; nur bemerkt Schneider gleich anfangs ausdrücklich, daß bewußt auf moralische Anwendungen verzichtet wurde, um den Schrifttext nicht allegorisch umzudeuten. Dies hindert Schneider aber nicht, doch fruchtbare Gedanken homiletischer Art einzustreuen, z. B. wenn er seine Exegese von Daniel 1 so schließt: „Noch stolzer als Daniel dürfen wir Christen auf unsere Religion sein. Sie hat ihre geistige Überlegenheit und ihren überragenden Lebenswert durch zwei Jahrtausende bewiesen und erweist sie täglich aufs neue. Einmal im Leben wird jeder in andersgläubiger Umgebung erprobt. Wer sich dann auf die, wie er meint, wesentlichen Punkte zurückzieht, hat bald alles vorloren. Wir müssen aus unserer Überzeugung praktische Folgerungen ziehen bis zum Sonntags-, ja bis zum Freitagsgebot ..." (S. 6). Das Buch ist eine wahre Trostschrift in den Tagen der Drangsal und ein Testament einer besseren Zukunft.

Während die Erklärung der alttestamentlichen Apokalypse des Danielbuches in den letzten Kriegsjahren entstanden ist, hat Schneider die Exegese der Klagelieder erst nach der Katastrophe von 1945 geschrieben. Davon kommt die eigentümliche Wärme und Weihe, die über dieser zu Herzen gehenden Erklärung liegt. Hier hat Schneider sich selber übertroffen und die Heilige Schrift wahrhaft „für das Leben" erklärt.

Zur Erklärung des Büchleins Baruch, das für die jährliche Gedenkfeier der Zerstörung Jerusalems verfaßt erscheint, sei nur noch angemerkt, daß sie heute wieder ganz besonders helfen kann, unsere Katastrophenzeit besser zu verstehen und zu bestehen. Vgl. die Anmerkungen zum Weisheitslied in Bar 3, 9—4, 4: „Die Welt ist ratlos; neue Pläne und neue Ordnungen werden heute aufgestellt. Aber es gibt auch für uns keinen anderen Ausweg als einst für Israel: Kehren wir zurück zur uraltewigen Ordnung Gottes!" (S. 144.)

Für diese drei Bände gebührt dem Verlag Herder ehrliche Anerkennung und wahrer Dank. Es ist ein wirklich apostolisches Werk, das hier seiner Vollendung entgegenreift.

Linz a. d. D. Dr. Max Hollnsteiner

Der Herr und das Reich. Betrachtende Lesungen aus dem Evangelium nach Markus von Igo Mayr S. J. (167.) Wien 1953, Fährmann-Verlag. Kart. S 19.50, Leinen S 28.—.

Wenn es gelingt, junge Menschen zur besinnlichen Lesung zu bringen, ist ein großes seelsorgliches Werk getan. Wer in das Evangelium findet, begegnet Christus; wer ihm betend aufgeschlossen begegnet, wird sein Jünger. Dieses Büchlein von P. Mayr ist geeignet, junge Menschen in das Evangelium zu führen. Jede der Betrachtungen ist kurz (zirka eineinhalb Seiten), der Schrifttext bleibt führend, die Erklärung ist treffend und bündig, manchmal nicht ohne Schalk und Humor, aus wissenschaftlicher Exegese schöpfend, immer gesund und nüchtern religiös empfindend. Die Anwendungen sind kurze, aber lichtvolle Anregungen zu religiösen Akten, zur Lebenserneuerung im Geiste Christi und oft zum Apostolat. Die köstlichen Überschriften über den einzelnen Abschnitten des Schrifttextes sind selbst schon eine wertvolle Einführung in das verständige Lesen. Die Verschiedenheit im Schriftbild hilft zur Besinnung.

An manchen Stellen wird der Exeget anderer Meinung sein als der Verfasser; hin und wieder, aber doch selten, finden sich Anwendungen, wie sie die alten Betrachtungsbücher gerne machen. Einige Male verraten Ausdrücke und Anwendungen, daß die Betrachtungen vor einem Kreise gehalten wurden, an die sich das Büchlein nicht mehr wendet. Jungen Menschen dieses Buch empfehlen, heißt ihnen mehr Freude am Beten, am Worte Gottes und an Jesus und seinem Reiche geben.

St. Pölten Dr. Alois Stöger

Das große Ärgernis. Christus und wir Christen. Von Hans Wirtz. 5. (neubearbeitete) Auflage. (352.) Innsbruck-Wien-München 1953, Tyrolia-Verlag. Leinen geb. S 58.—.

Dieses Christusbuch, von einem Laien geschrieben, ist 1936 zum ersten Male erschienen. Es war damals neu in seiner Art, Christus lebensnahe darzustellen, neu in der Kraft glaubenstiefer Überzeugung, neu in dem unerschrockenen Mut, mit dem der Finger auf die brennenden Wunden unseres Glaubenslebens gelegt wurde (vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift, Jg. 1937, S. 570). Vielleicht wird man manches heute nicht mehr so aufregend finden wie vor 18 Jahren. Aber das Buch hat auch in der neuen Auflage, die auf die Zeit nach der Katastrophe des Zweiten Weltkrieges abgestimmt ist, seine Mission: den modernen Menschen wachzurütteln und zur Entscheidung für Christus aufzurufen. Auch die Sprache ist bisweilen eigenwillig und liebt ungewöhnliche Formulierungen und Wortbildungen (z. B. Irdischkeit).

Linz a. d. D. Dr. J. Obernhumer

Aurelius Augustinus. Sein geistiges Profil. Von Paul Simon. (202.) Paderborn 1954, Ferdinand Schöningh. Leinen geb. DM 9.20.

Aus dem Nachlasse des 1946 verstorbenen Tübinger Theologieprofessors hat Th. Kampmann dieses Buch herausgegeben. Wir haben es hier nicht mit einer geschlossenen Biographie des Kirchenvaters oder einer vollständigen Würdigung seiner Werke zu tun, sondern es sind Studien zur inneren Entwicklung und zur Ideologie des hl. Augustinus in diesem Bande vereinigt. Das Werk bewegt sich auf einem hohen Niveau, und es ist nicht immer leicht zu folgen. Simon ist zudem ein guter Kenner der Antike, daher versteht er es ausgezeichnet, über Augustinus und die Antike auszusagen. Alles in allem, Augustinus steht in dem Werke als der große Lehrer des Abendlandes vor uns.

Mühlheim am Inn Dr. Franz Neuner

Aurelius Augustinus, Bekenntnisse. Übertragen von Carl Johann Perl. Zweite Auflage. (416.) Paderborn 1952, Verlag Ferdinand Schöningh. Taschenausgabe in Leinen geb. DM 8.80.

Das meistgelesene Erbauungsbuch des Mittelalters, der von Renaissance und Humanismus geschätzte Beitrag zum Individualismus wird hier in flüssiger Übersetzung und geschmackvoller Aufmachung in zweiter Auflage dargeboten.

Stift St. Florian Dr. Adolf Kreuz

Gott ist die Liebe. Die Predigten des hl. Augustinus über den 1. Johannesbrief. Übersetzt und eingeleitet von Dr. Fritz Hofmann. Dritte Auflage. (VIII u. 148.) (Reihe: Zeugen des Wortes.) Freiburg im Breisgau 1954, Verlag Herder. Pappband DM 4.60.

Was für ein prachtvoller Mensch muß doch dieser Augustinus gewesen sein, daß uns sein Wort noch heute so lebendig anspricht wie ehedem, geistsprühend, erquickend deutlich und lebensnahe. Der hl. Augustinus, von dem einmal gesagt wurde, daß er an allen geistigen und politischen Wenden des Abendlandes sichtbar geworden ist, vermag auch mit diesen Predigten wegweisend zu wirken.

Linz a. d. D. Rudolf Göbl

Augustinus, De civitate dei. Text. Ausgewählt von Dr. Hans Kloesel. (Schöninghs lateinische Klassiker 15 a.) (142.) Paderborn 1953, Ferdinand Schöningh. Kart. DM 1.80.

Der rührige Verlag Schöningh, dem die deutschen Schulen eine Reihe wertvoller Ausgaben deutscher, lateinischer und griechischer Klassiker zu danken haben, hat uns zum 1600sten Geburtstag des hl. Augustinus eine Ausgabe des Buches „De civitate dei" geschenkt. Auch ein Kommentar hiezu ist angekündigt. Die Ausgabe bringt einen Durchblick durch das gesamte Werk des „Gottesstaates", dazu ein ausführliches Namensregister, eine Übersicht über die Daten aus dem Leben des Heiligen und aus der Reichsgeschichte. Da die Lektüre aus dem lateinischen christlichen Schrifttum, besonders des hl. Augustinus, auch in österreichischen Gymnasien und Realgymnasien vorgesehen ist, wird die vorliegende Ausgabe mit der wohldurchdachten und klugen Auswahl der Kapitel auch den österreichischen Schulen willkommen sein.

Linz-Urfahr Dr. Johann Reitshamer

Die Kirche in Luxemburg von den Anfängen bis zur Gegenwart. Von E. Donckel. (248.) Luxemburg 1950, Verlag der St.-Paulus-Druckerei.

Die Kirchengeschichte des heutigen Großherzogtumes Luxemburg, dessen Grenzen sich mit denen des erst 1870 errichteten und zunächst der Propaganda unterstellten Bistums decken, ist außerordentlich kompliziert. Sieben Kirchensprengeln gehörten diese Gebiete im Mittelalter und auch noch in der Neuzeit an. Bei der immer größer werdenden politischen Verselbständigung ließ sich auch die kirchliche Unabhängigkeit des Großherzogtums auf die Dauer nicht verweigern und hintertreiben. Seither regierten vier Bischöfe die Diözese, der gegenwärtige mit einem Koadjutor cum iure successionis an der Seite.

Der Verfasser dieses Bandes stellte es sich zur Aufgabe, aus den ihm zugänglichen Geschichtswerken, Monographien und Einzelaufsätzen eine luxemburgische Ergänzung zur allgemeinen Kirchengeschichte zu bieten. In dieser Zielsetzung liegt eine gewisse Begrenzung, die territorial auch durch das Gebiet des heutigen Luxemburg gegeben ist, wenn auch die belgischen, deutschen und französischen Teile, die ehemals unter Luxemburger Oberhoheit standen, nicht unbeachtet blieben. Bewußt wurde also darauf verzichtet, Material aus selbständigem Quellenstudium zu bieten. Trotzdem bewahrt die Darstellung eine gewisse Lebendigkeit und Wirklichkeitsnähe. Wertvoll scheint mir vor allem auch die Berücksichtigung der inneren Ge-

schichte der Kirche und ihrer Seelsorge, insbesondere auch der Orden. Der Autor liebt seine Heimat aus ganzem Herzen und hängt an der Kirche mit sichtlicher Treue. Gerade diese Eigenschaften befähigen ihn auch, eine Kirchengeschichte Luxemburgs zu schreiben. Dabei aber verliert er nicht den Blick auf die rauhe Wirklichkeit und stellt mit bewunderswerter Offenheit auch die Lage dar, wie sie eben ist (siehe den nüchternen Blick für die Gegenwart S. 194!).

Wenige Bistümer des Reiches, dessen oberster Herr und Repräsentant im Mittelalter der abendländische Kaiser war, haben das Glück, eine Darstellung ihrer eigenen Kirchengeschichte zu besitzen. Gerade bei der Berücksichtigung der Eigenart dieses Landes wird es uns Ausländern aber klar, daß Prof. Donckel mit seiner Arbeit einem wirklichen Bedürfnis der gebildeten Katholiken seiner Heimat, besonders aber des Klerus, entgegengekommen ist.

Linz a. d. D. DDr. Josef Lenzenweger

Georg Erasmus Tschernembl. Religion, Libertät und Widerstand. Ein Beitrag zur Geschichte der Gegenreformation und des Landes ob der Enns. Von Hans Sturmberger. (Forschungen zur Geschichte Oberösterreichs. Herausgegeben vom Oberösterreichischen Landesarchiv/3.) (XII u. 420.) Mit 16 Tafeln. Linz 1953. In Kommission bei Herm. Böhlaus Nachf. G. m. b. H., Graz-Köln. Leinen geb. S 98—.

Das verhältnismäßig kleine Gebiet zwischen Böhmerwald und Dachsteinmassiv, zwischen Hausruck und Enns mußte durch lange Perioden der Geschichte ein Schattendasein führen, sich mit der Rolle eines Nebenschauplatzes zufrieden geben. Im Lande ob der Enns saß weder ein eigener Fürst noch ein Bischof. Trotzdem aber können wir bei näherem Zusehen auch hier ein mannigfaltiges und fein verästeltes Geschehen beobachten, ja ab und zu richteten sich die Augen der ganzen Welt auf unsere Heimat. Das harte Schicksal der Bauernkriege ließ die anderen aufhorchen und prägte eine Reihe von Persönlichkeiten. Diese sozialen Erhebungen wurden auch mit konfessionellen Auseinandersetzungen in Zusammenhang gebracht, die sich hier abspielten.

In diese Zeit entschlossenen und gefährlichen Kampfes fällt auch die Wirksamkeit des Verordneten der oberennsischen Stände Georg Erasmus Tschernembl (1567—1626). In ihm steht ein Mann vor uns, dessen Wirksamkeit weit über die engen Grenzen des kleinen Territoriums hinausreichte. Als überzeugter, wenn auch gegenüber den anderen Protestanten kompromißbereiter Kalviner focht er sein Leben lang für ein freies Religionsexerzitium gegen den Landesfürsten, der so wie seine protestantischen Kollegen im Reiche nach dem Grundsatze „Cuius regio, eius religio" die Religion seiner Untertanen zu bestimmen sich berechtigt fühlte. Für Tschernembl war das Ziel klar. Er scheute auch nicht davor zurück, mit der Klugheit und Gewandtheit eines Politikers alle Mittel anzuwenden, die ihm zweckmäßig schienen. Darum wurde er zu einem Vorkämpfer ständischer Libertät, trat, allerdings nur unter gewissen Voraussetzungen, für das Widerstandsrecht ein; doch billigte er dieses nur den „proceres" zu, die kleinen Leute hatten sich zu ducken und in gottwohlgefälliger Bescheidung jedes Regime zu ertragen (S. 78 u. 106). Er forderte aus diesen Gründen einen aus dem Gebiete ob der Enns stammenden Landeshauptmann und Landesanwalt, stieß sich aber keineswegs an dem schwäbischen Magister Philipp Bubbs, der Landschaftssekretär war und als solcher ebenfalls einen großen Einfluß entfalten konnte (S. 147). Er hatte auch keine Bedenken, sich den am Hofe Rudolfs II. herrschenden Praktiken anzupassen (S. 69). Wenn er es als Politiker einmal mit der Wahrheit nicht ganz genau nehmen konnte (S. 122, 185, 210 und 291), so handelte es sich, wie der Verfasser schreibt, um eine politisch-taktische Notwendigkeit (S. 185). Die Korrespondenzen mit den reichsdeutschen Protestanten, die Verbindungsaufnahme mit der Union, die

Konspiration mit den böhmischen Direktoren, ja selbst mit den Franzosen und den türkischen Erbfeinden billigte und forderte er (S. 113, 115, 143, 234, 328 und 390), alles nur, um das von ihm einmal als Ziel angesprochene freie Religionsexerzitium zu erlangen. Dabei erwies er sich als kluger Kopf, als Politiker von europäischem Format, der bei den Parteigängern Hochachtung und Ansehen genoß, von den Gegnern aber mit einer gewissen Vorsicht behandelt wurde. Er verstand es ausgezeichnet, zum rechten Zeitpunkt zu drohen oder scheinbar nachzugeben. Ein Mann, der aus innerer Überzeugung der Sache diente und für sie schließlich auch alles hinzugeben bereit war: Eigenschaften, die uns Hochachtung abzwingen; ja seine Treue zur eigenen Familie läßt ihn sympathisch erscheinen. Wir sehen aber auch an seinem Schicksal, wie oft gerade im Leben bedeutender Männer Kulminationspunkt und Peripetie nahe beisammen liegen; einige Zeit schien es doch 1618, als ob er souverän das Feld beherrsche, und doch kam bald darauf der Fall. Es stimmt, was Sturmberger schreibt: „Es war die große Tragik seines Lebens, daß er, der Kämpfer für evangelische Religion und ständische Freiheit, den Weg zum Untergang beider führte" (S. 4). Tschernembl war es, „der das Land ob der Enns in das böhmische Abenteuer trieb mit dem Glaubenseifer des religiösen Fanatikers und der Entschlußkraft und Gewandtheit des Politikers" (S. 351 f.).

In einer ansprechenden Art macht uns dieses Buch mit seinem „Helden" bekannt, wir folgen ihm mit Spannung bis zum bitteren Ende ins Exil nach Genf und erleben auch noch, wie er im eigenen Blute geschlagen wird (S. 399; seine Tochter Barbara Helena wurde katholisch). Verständlich wird uns diese singuläre Persönlichkeit des gewesenen Herrn auf Schwertberg und Windeck, wenn wir seine Abstammung aus der Windischen Mark (S. 23 f.) berücksichtigen, wenn wir wissen, daß erst sein Vater in den obderennsischen Herrenstand aufgenommen wurde (S. 26), und seine weltweite Bildung beachten (S. 36 und 47). Besonderen Aufschluß gewährt aber wohl der Blick in die Bibliothek. Dort stand natürlich Machiavellis „Principe", aber auch in Otto von Freising mag er gelesen haben, in den Annales ecclesiastici des Caesar Baronius sowie in den Werken des Robert Bellarmin und Georg Scherer. Er kennt eben Freund und Feind!

Der Vorteil dieser wertvollen Publikation beruht unzweifelhaft auf der gründlichen Einsichtnahme in die Bestände einer ganzen Reihe von Archiven, unter denen das Oberösterreichische Landesarchiv an der Spitze steht (S. VIII — X des in der Inhaltsangabe nicht erwähnten Vorwortes). Wir müssen das Streben des Verfassers nach Objektivität unbedingt anerkennen und dürfen uns über diesen Beitrag zur Geschichte der Gegenreformation, der weit über den Rahmen des Landes ob der Enns hinausgeht, freuen. Er schließt sich würdig den beiden Bänden über die Reformationsgeschichte im Lande ob der Enns an, die wir Karl Eder verdanken. Der behandelte kirchengeschichtliche Gegenstand hat hier wie dort einen historischen und einen theologischen Aspekt, auch wenn wir von jeder engherzigen konfessionellen Stellungnahme absehen. Es ist begreiflich, daß Sturmberger auf den zweiten Gesichtspunkt nicht so sehr Rücksicht nehmen konnte und wollte; dies macht sich, um nur Kleinigkeiten zu erwähnen, bei Bibelzitaten (S. 61 und 343) sowie in der Auswahl der benützten Literatur bemerkbar.

Gewiß bemüht sich der Verfasser immer wieder um die Darstellung der geschichtlichen Wahrheit — bei allem Verständnis für Lichtseiten Tschernembls. Er gibt zu, daß „ein evangelisches Regiment nicht minder die Gewissen der Andersgläubigen bedrängt hätte, als dies dann der Katholizismus mit Hilfe des absoluten Landesfürstentums tatsächlich getan hat" (S. 407). Er erkennt, daß auch die Protestanten in ihren Gebieten den in seinem Wesen heidnischen Grundsatz („Cuius regio . . .") schonungslos anwendeten (S. 47). Die Toleranz Tschernembls scheint auch ihm fragwürdig (S. 347 f.). Die Genfer kommen nicht immer gut weg (S. 183).

Gewiß liegen die Probleme der Gegenwart vielfach auf anderen Ge-

bieten. Auch die religiösen. Wir haben wieder mehr gelernt, das Gemeinsame mit den evangelischen Christen zu erkennen; doch die Wunde der Glaubensspaltung klafft noch immer und die Aussichten für ihre Heilung sind für die allernächste Zeit nicht besonders groß. Um so mehr ist es auch für den katholischen Kleriker notwendig, sich mit den damit verbundenen Anliegen und Fragekomplexen bekannt zu machen; dazu kann das vorliegende Buch eine gute Handreichung sein.

Linz a. d. D. DDr. Josef Lenzenweger

Katholische Glaubenskunde. Ein Lehrbuch der Dogmatik. Von Dr. theol. et phil. Matthias Premm, em. Universitätsprofessor (Salzburg). Vierter Band: Gnade, Tugenden, Vollendung. (XVI u. 704.) Wien 1953, Verlag Herder. Subskriptionspreis S 166.—.

Noch vor dem 3. Bande, der die Sakramentenlehre behandeln wird und auch bereits im Druck ist, erschien der 4. und letzte Band der schon weithin im deutschen Sprachgebiete anerkannten, gelobten und beliebten Dogmatik des früheren Salzburger Ordinarius für Dogmatik. Die dankbare Anerkennung, die die bisher erschienenen Bände mit Recht fast ausnahmslos fanden, gebührt zweifellos auch diesem 4. Band, der sich wieder auszeichnet durch kristallene Klarheit eines der Scholastik treuen Theologen, durch Wärme und Lebensnähe eines erfahrenen Priestererziehers und Spirituals, durch Exaktheit und Gewissenhaftigkeit eines Gelehrten, der bemüht ist, in der zuständigen Fachliteratur auf dem laufenden zu bleiben. Was an diesem Bande gegenüber anderen deutschen Dogmatikwerken besonders hervorzuheben ist, ist die klare, ausführliche dogmatische Behandlung der theologischen Tugenden. Ausgezeichnet wird dabei die Tugend des Glaubens, der Glaubensakt, die Glaubensanalyse dargelegt. Streiten läßt sich vielleicht, ob der Abschnitt über „Christliche Mystik" (S. 498—531) in diesen Dogmatikband hereingehörte. In dieser Kürze läßt sich doch schwer wirklich Befriedigendes über dieses schwierige Gebiet aussagen. Freilich ist anzuerkennen, daß die Theologiestudierenden hier wenigstens eine Ahnung bekommen, worum es in der Mystik geht. Der erfahrene Spiritual hätte vielleicht besser getan, seiner Dogmatik auch ein Lehrbuch der aszetischen und mystischen Theologie folgen zu lassen, zumal auf diesem Gebiete für unsere Theologen und andere interessierte Kreise kein Lehr- und Lernbuch greifbar ist.

Ein paar Fragen: Ob das, was im Artikel über die „Gefolgschaft der habituellen Gnade" von den eingegossenen Tugenden gesagt wird, nicht besser — zur Vermeidung von Wiederholungen — einleitend im 2. Teil des Bandes „Die theologischen Tugenden" stehen sollte? — Ob im Sprachlichen manche Sätze, die in der Vorlesung am Platze sind, im Lehrbuch nicht doch besser unterblieben? Ich denke da an manche Formulierungen in den Einleitungen und Epilogen. — Ob nicht das Namen- und Sachregister getrennt werden sollte, um größere Übersichtlichkeit und Verwendbarkeit zu erreichen? — Ob nicht doch — wie es bisher meist üblich war — die Gnadenlehre vor der Sakramentenlehre behandelt gehörte im Aufbau der Dogmatik? — Ob in der Eschatologie auf die modernen Sekten und ihre Ansichten nicht etwas mehr eingegangen werden sollte? Ob nicht beim Kapitel über die Auferstehung der Toten ein Hinweis auf die Assumptio B. M. V. und andere proleptische Auferstehungen (vgl. Mt 27, 52—53 und P. Hermann Zellers Studie dazu u. a.) am Platze wäre? Ob nicht im Zusammenhang mit dem Kapitel von der „Ungewißheit des Gnadenstandes" oder im Abschnitte über „die letzten Dinge des Einzelmenschen" etwas gesagt gehörte über die christliche Heilsverwirklichung und Heilssicherung, etwa im Sinne des ausgezeichneten Buches von P. Paul Hitz, „Maria und unser Heil"? — Ob — auch wenn über „Auserwählung und Verwerfung" schon im 1. Band gehandelt wurde — nicht doch in der Gnadenlehre wenigstens ein hinweisendes Wort über Prädestination stehen müßte?

Salzburg Univ.-Prof. Dr. Ferdinand Holböck

Die christliche Ethik im Lichte der Ethnologie. Von Richard Mohr. (VIII u. 190.) (Handbuch der Moraltheologie. Unter Mitarbeit zahlreicher Fachgelehrter herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. Marcel Reding, Graz, Band IV.) München 1954, Max-Hueber-Verlag. Brosch. DM 7.—, Leinen DM 9.—.

Seitdem die wesentlich naturwissenschaftlich und evolutionistisch eingestellte Forschungsmethode in der Ethnologie einer exakten historischen gewichen ist, hat diese Wissenschaft nicht nur auf sozialem und wirtschaftlichem Gebiete neue Aufschlüsse gebracht, sondern auch der Religionswissenschaft bedeutsame Erkenntnisse zugeführt. Es sei hier nur erinnert an die Veröffentlichungen des Missionshauses St. Gabriel, eines Pater Schmidt, Koppers, Gusinde, Schebesta u. a. Die Behandlung der Ethik der Naturvölker im Rahmen einer katholischen Moraltheologie ist allerdings ein Novum. Die reiche Fachkenntnis, wissenschaftliche Gründlichkeit und ehrfürchtige Achtung, mit welcher der Verfasser die unter den Naturvölkern zerstreuten Samenkörner der Uroffenbarung Gottes an die Menschheit aufgelesen hat, ermöglichen ihm, in diesem Buche eine zusammenfassende Darlegung der Grundprinzipien der Ethik der Naturvölker zu geben, die für die theoretische wie angewandte Moral wertvolle Aspekte vermittelt. Nach einer kurzen Einleitung in die Ethnologie stellt der Autor zwei Grundprinzipien weltanschaulicher Haltung, Religion und Magie, heraus. Es folgen dann die Kapitel über die Grundlagen des Ethos, über das Mysterium als Kern des Ethos und „das Gestaltwerden des Ethos im Tabu". Ausführlich behandelt werden die Hauptbezirke des Ethischen, u. a. die sexualpsychologischen Typen, die sexuellen Tabus, Jungfräulichkeit und eheliche Treue, Schamgefühl usw. „Die Vergeltung im Jenseits" und „Sittlichkeit und Sitte" bilden die letzten Abschnitte dieses aufschlußreichen Werkes, dessen Wert durch ein ausführliches Literaturverzeichnis, Sachregister und Stammregister vervollständigt wird. So erfüllt auch dieser 4. Band wie die vorausgehenden zwei ersten (siehe diese Zeitschrift, 1953, S. 334 f.) den Zweck dieses über den gewöhnlichen Rahmen hinausgreifenden Handbuches der katholischen Moraltheologie, das Lehrgut der Tradition um die Ergebnisse der heutigen Forschung zu bereichern und die theoretischen Grundlagen der christlichen Sittlichkeit allseits zu beleuchten und zu vertiefen.

Schwaz (Tirol) Dr. P. Pax Leitner O. F. M.

Ärztliche Ethik (Deontologie). Grundlagen und System der ärztlichen Berufsethik. Von Univ.-Prof. Dr. Albert Niedermeyer. (Allgemeine Pastoralmedizin, II. Band.) (XII u. 358.) Wien 1954, Verlag Herder. Leinen geb. S 93.—, DM u. Fr. 17.—.

Der geschätzte Verfasser ist ob seines Handbuches und Compendiums der speziellen Pastoralmedizin in theologischen Kreisen kein Unbekannter mehr. Wenn er in diesem Buche über Grundlagen und Normen der ärztlichen Ethik spricht, so wird auch der Theologe aufhorchen, wenngleich ihn spezielle Erörterungen über ärztliche Ausbildung, Formen der Berufsausübung, Standesorganisation, Sozialversicherung u. dgl. nicht direkt angehen. Um so mehr wird seine Aufmerksamkeit den Fragen aus theologisch-medizinischen Grenzgebieten gelten, wie z. B. den Kapiteln über metaphysisches Krankheitsgeschehen, über den Missionsarzt, über Arzt und Seelsorge, über die Wahrheitspflicht des Arztes. Besonderes Interesse aber beansprucht dieses in seiner Art erstmalige Buch (wenigstens in deutscher Sprache) durch die dankenswerte Klarstellung der sittlichen Grundlagen der ärztlichen Ethik, die sich kurz zusammenfassen läßt in den Satz: „Der christliche Arzt bedarf darüber (über die natürlichen Tugenden) hinaus der drei übernatürlichen, der sogenannten „göttlichen" Tugenden in besonderem Maße: des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe" (S. 333). Vorliegendes Werk, so bemerkt der Verfasser im Vorwort, ist gedacht als zweiter Band der „Allgemeinen Pastoralmedizin", welche die „Spezielle Pastoralmedizin" ergänzen soll und

deren geistige Grundlegung darstellt. Der erste Band dieses Werkes, betitelt mit „Philosophische Propädeutik der Medizin", wird als unmittelbar folgend angekündet.

Schwaz (Tirol) P. Dr. Pax Leitner O.F.M.

Summa Theologiae Moralis. Scholarum usui accomodavit H. Noldin S. J. Recognovit A. Schmitt S. J. Novam editionem paravit G. Heinzel S. J. Vol. II: De Praeceptis. (XII u. 701.) Kart. S 96.40, Leinen S 113.40. — Vol. III: De Sacramentis. (XII u. 599.) Kart. S 82.80, Leinen S 100.80. Editio XXX, quam paravit Godefridus Heinzel S. J. Oeniponte 1954, Typis et Sumptibus Feliciani Rauch.

Was zur 30. Auflage des ersten Bandes „Noldin" gesagt wurde (siehe diese Zeitschrift, Jg. 1953, S. 82), gilt auch für den ebenfalls in 30. Auflage vorliegenden, inhaltsreichen 2. Band, der die Gebote Gottes (ausgenommen das sechste und neunte) und der Kirche in altbewährter Weise behandelt. „Ein Lehrbuch, noch dazu in lateinischer Sprache, das in der 30. Auflage erscheint, zu empfehlen, ist wirklich überflüssig." Noch dazu, weil es durch P. Gottfried Heinzel an vielen Stellen überarbeitet oder ergänzt wurde.

Doch einen Wunsch hat der Rezensent. Man fordert immer dringender, daß die Moraltheologie mehr positiv geformt werde, damit sie wirklich zum „Aufbau des Gottesreiches" beitrage. Das könnte auch bei diesem Werke an vielen Stellen geschehen. So sind z. B. der „cooperatio ad malum" 15 Seiten gewidmet, der „cooperatio ad bonum" eine einzige, und hier beschränken sich die Ausführungen auf das Anliegen der „Katholischen Aktion". Soll nicht der Seelsorger die Gläubigen immer wieder darauf hinweisen, wie vielfach sich Gelegenheit ergibt, daß Menschen im Guten zusammenhelfen: in der Familie, in der Schule, im Betrieb, im sozialen Bereich, im gesellschaftlichen Leben, bei Katastrophenfällen usw. Die Reihe ließe sich fast ohne Ende fortsetzen. Gottlob, es gibt so viele Möglichkeiten und Gelegenheiten zur „cooperatio ad bonum". Dafür muß der Seelsorger und auch der Moraltheologe ein offenes Auge haben.

Linz a. d. D. Dr. Ferdinand Spiesberger

Mit dem dritten Band, der die für den Seelsorger so überaus wichtige Sakramentenlehre enthält, liegt nun das Gesamtwerk des „Noldin" in 30. Auflage wieder vollständig vor. Die bekannten Vorzüge, die dem Werke Weltgeltung verschafft haben, treten auch in diesem Bande zutage. Ich möchte drei hervorheben: reicher Inhalt bei relativer Kürze, Übersichtlichkeit und Klarheit im Urteil. Der Band behandelt so ziemlich alles, was dem Priester bei der Verwaltung der Sakramente unterkommen kann. Es sind auch Fragen besprochen, die man anderswo vergebens sucht. Der neue Herausgeber hat die Grundstruktur des Werkes beibehalten, es aber auf den neuesten Stand gebracht. Manche neu auftauchende Probleme werden erstmalig behandelt, die kirchlichen Entscheidungen der letzten Jahre wurden gewissenhaft eingearbeitet, die Literaturangaben ergänzt. So wird z. B. das Notfirmungsrecht des Pfarrers auf Grund des Dekretes der Sakramentenkongregation vom 16. September 1946 (nicht 1948, wie unter Nr. 89, S. 76, steht) besprochen, ebenso die Konstitution „Christus Dominus" vom 6. Jänner 1953 über die Neuregelung des eucharistischen Nüchternheitsgebotes und die Abendmessen. Daß bei einem so umfangreichen Werke manches übersehen wurde und mancher Druckfehler stehen blieb, darf nicht wundernehmen. Manches wird auch von Auflage zu Auflage mitgeschleppt, was praktisch nicht aktuell ist. So wird z. B. immer noch empfohlen, bei gewissen Krankheiten zuvor eine nichtkonsekrierte Partikel zur Probe zu reichen (Nr. 135, S. 116). Das Bestreben, dem Beichtvater eine Handreichung zu bieten, führt auch im dritten Bande manchmal zu einer einseitig negativen Betrachtung und einer etwas überspitzten Kasuistik. Trotz mancher Mängel bleibt aber die Bedeutung und der Wert dieses moraltheologischen Standardwerkes für den Theologiestudierenden wie für den praktischen Seelsorger unbestritten.

Der „Noldin" läßt einen auch in schwierigen Fragen nicht im Stich. Bei aller Anerkennung möchte ich aber doch auch dem von verschiedenen Seiten geäußerten Wunsche nach einer durchgreifenden Neubearbeitung bei der nächsten Auflage, die hoffentlich bald wieder notwendig sein wird, beipflichten.

Linz a. d. D. Dr. J. Obernhumer

Katholische Moraltheologie von Joseph Mausbach. Erster Band: Die allgemeine Moral. Die Lehre von den allgemeinen sittlichen Pflichten der Nachfolge Christi zur Gleichgestaltung mit Christus und zur Verherrlichung Gottes in der Auferbauung seines Reiches in Kirche und Welt. Achte, neubearbeitete Auflage von Dr. theol. Dr. phil. Dr. jur. utr. Gustav Ermecke. (XXXII u. 444.) Münster, Westfalen, 1954, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. Kart. DM 21.—, geb. DM 23.—.

Nachdem zuerst der dritte Band der „Mausbach-Moral" erschienen war (siehe Besprechung in dieser Zeitschrift 1954, Heft 1, S. 75), folgte nach kurzer Frist der umfangreiche erste Band. Wenn es heißt „neubearbeitete" Auflage, so stimmt das vollständig, denn Dr. Ermecke hat nicht auf der zuletzt erschienenen Auflage weitergebaut, sondern auf den „Ur-Mausbach" zurückgegriffen und, von diesem ausgehend, so viel hinzugefügt und vervollkommt, daß man in gewissem Sinne von einem neuen Lehrbuch der Allgemeinen Moraltheologie sprechen kann, das in seiner Art eine Prachtleistung darstellt. Neu ist vor allem der erste Teil geformt, welcher die Grundzüge der „Fundamentalmoral" als einer neuaufzubauenden theologischen Disziplin darstellt.

Wohltuend wirkt das überall zu beobachtende Bemühen des Bearbeiters, die Moral möglichst positiv zu gestalten, so beispielsweise, wenn er S. 323 das vielfach falsch verstandene Wort „Weltflucht" interpretiert: „Nicht Weltflucht, sondern Weltüberwindung in der Nachfolge Christi!" Der Band gewinnt noch durch ein sehr ausführliches Stichwortverzeichnis — nicht weniger als 62 Seiten mit Doppelkolonnen —, das immer wieder die Verbindung zwischen Allgemeiner und Spezieller Moral aufzeigt. Der Verlag hat das Buch einfach, aber solid und vornehm ausgestattet.

Linz a. d. D. Dr. Ferdinand Spiesberger

Herders Sozialkatechismus. Ein Werkbuch der katholischen Sozialethik in Frage und Antwort. II. Band. Zweiter Hauptteil. Von P. Eberhard Welty O. P. (XVI u. 398.) Freiburg 1953, Verlag Herder. Leinen geb. DM 18.20.

Der I. Band, erschienen 1951, fand im 2. Heft des Jg. 1952 dieser Zeitschrift eine empfehlende Würdigung. Wie berechtigt sie war, beweist die Tatsache, daß bald eine zweite Auflage herausgebracht werden mußte. Der nun vorliegende II. Band reiht sich würdig seinem Vorgänger an, ja, man hat fast den Eindruck, er ist noch solider und abgeklärter in Fragestellung und Beantwortung oder wenigstens in der Beurteilung der einzelnen Probleme. Diesmal werden vier wichtige und aktuelle Sachgebiete bearbeitet: Ehe und Familie, Die Ordnung der „Gesellschaft", Die staatlich-politische Ordnung, Die überstaatlich-politische Ordnung. Alle Darlegungen sollen dem Aufbau der Gemeinschaftsordnung dienen.

Freilich ist in diesen Bereichen noch vieles im Fluße, und in manchem werden nicht alle dem Verfasser zustimmen. Aber er hat das große Verdienst, alle hier einschlägigen Fragen objektiv zu zeichnen und auch zu zeigen, wie man sie gut lösen könnte. Angenehm berührt die flüssige Schreibweise, die auch an sich trockene Sachgebiete leicht verständlich darstellt. Für Leser in Österreich sind besonders die Ausführungen über die „Berufständische Ordnung" interessant, da sie ja hier im Jahre 1934 etwas überstürzt, daher auch nicht ganz glücklich durchgeführt wurde.

Linz a. d. D. Dr. Ferdinand Spiesberger

Die einsame Frau. Von Angelika Bacher. (47.) Innsbruck 1953, Verlag Felizian Rauch. Kart. S 8.40.

Es ist sehr dankenswert, daß sich einmal ein Buch gerade an die einsame Frau wendet. Sie kommt bekanntlich in der Seelsorge meistens zu kurz. Oder haben wir etwa in der Predigt schon einmal etwas über den Witwenstand gehört? Die Verfasserin hat nun eine glückliche Art, in kleinen, flott geschriebenen Szenen verschiedene Vertreterinnen des „dritten Standes" anzusprechen und ihnen einen Wink zur Sinnerfüllung des einsamen Lebens zu geben.

Linz a. d. D. Igo Mayr S. J.

Compendium der Pastoralmedizin. Von Univ.-Prof. Dr. Albert Niedermeyer. (XXIV u. 489.) Wien 1953, Verlag Herder. Geb. in Leinen S 95.—, DM und sFr. 18.—.

Nach dem Erscheinen des Handbuches der speziellen Pastoralmedizin in sechs Bänden legte der unermüdlich tätige Verfasser nun ein Compendium der Pastoralmedizin vor, das als „erste Einführung in dieses Gebiet" gedacht ist und nicht bloß für Theologen und Ärzte, sondern für einen größeren Kreis an solchen Fragen interessierter Personen bestimmt ist, z. B. für Pädagogen, Juristen, Soziologen, Biologen; darüber hinaus überhaupt für die akademische Jugend, die Aufklärung wünscht über aktuelle Probleme, von denen man heute liest und spricht, beispielsweise über Operationen zur „Geschlechtsumwandlung", bei deren Beurteilung sowohl der Arzt als auch der Theologe, besonders der Moralist und manchmal auch der Kanonist, gehört werden sollen.

Der Großteil der Ausführungen ist den mit dem Geschlechtsleben verknüpften Fragen gewidmet, aber auch das Seelenleben in seiner Norm und Normwidrigkeit wird genauer dargestellt, wobei das Heilverfahren — die Psychotherapie — nicht vergessen wird. Ein besonderer Abschnitt befaßt sich mit den Grenzzuständen des menschlichen Seelenlebens, wobei manchmal auch mystische, manchmal auch dämonische Phänomene zur Sprache kommen. Abschließend wird über das Verhältnis zwischen Religion und Heilkunde bzw. zwischen Seelsorger und Arzt gehandelt, und hier besonders auch über den Missionsarzt.

Wie wir es bei dem Verfasser gewohnt sind, bietet auch dieses Buch eine solide, universalistische Behandlung schwieriger, aber auch sehr wichtiger Fragen, für die man nur Anerkennung ausdrücken kann. Gern hätte der Rezensent in diesem Buche eine Aufklärung über den „Zyklotest" gefunden, für den derzeit auch in Österreich starke Reklame gemacht wird.

Linz a. d. D. Dr. Ferdinand Spiesberger

Eucharistia. Gestalt und Vollzug. Von Joseph Pascher. Zweite, verbesserte Auflage. (392.) MCMLIII. Gemeinschaftlich verlegt von der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, Münster in Westfalen, und dem Erich-Wewel-Verlag, Freiburg im Breisgau. Geb. DM 14.60.

Der bekannte Liturgiewissenschaftler legt mit seiner „Eucharistia" mehr als eine Meßerklärung vor. Im 1. Teile behandelt er die Feier der hl. Messe, und zwar hauptsächlich entwicklungsgeschichtlich. So sehr es richtig erscheint, den Mahlcharakter stärker als bisher zu betonen, sollte doch deswegen der Opfercharakter der Meßfeier, wie er auch in „Mediator Dei" maßgeblich herausgestellt ist, nicht stiefmütterlich behandelt werden. Diesen Eindruck könnte man aber bei der Lektüre dieses 1. Teiles bekommen. Im 2. Teile gibt der Verfasser sogenannte Durchblicke, z. B. über das Mitopfern der Gläubigen, das Menschenbild in der römischen Liturgie, die Sprache der Liturgie, den Kult der drei göttlichen Personen u. a. Im Schlußteil spricht er von der Sendung vom Altare und der Auflösung der Tischgemeinschaft.

Vieles ist neu und geistvoll gesehen. Freilich, manches dürfte nicht auf die Goldwaage gelegt werden, besonders auch aus dem Abschnitt über

die Mitfeier der Gläubigen. Diesbezügliche Einzelheiten zu diskutieren, ginge über den Rahmen einer Rezension hinaus.

Eine Frage zum Gesamtinhalt des Werkes könnte wohl gestellt werden, nämlich die, ob eine Meßerklärung samt allen damit verbundenen Problemen aus dem Ordo Missae allein gewonnen werden kann bzw. aus der Not- und Mangelform der stillen Privatmesse des Priesters. Alle wissenschaftlichen und volkstümlichen Darlegungen über die hl. Messe erschöpfen sich fast nur in den gleichbleibenden Texten und Riten. Außer den mehrbändigen Meßbetrachtungen, etwa im Stile des Klosterneuburger Kirchenkalenders, fehlt bis heute eine organische Meßerklärung aus der Gesamtschau aller Meßtexte des Ordinariums und Propriums. Und doch erwächst erst aus beiden eine richtige Bewertung der Eucharistiefeier in der heutigen Gestalt. Gerade aber jene Stellen in Paschers „Eucharistia", die vom Proprium, näherhin von den Gesängen, handeln, geben nicht im entferntesten jenes Bild wieder, das uns die vorbildliche Meßfeier bietet, die Missa solemnis. In dieser Idealform jeder Meßfeier nimmt das Proprium, und da wieder die Gesänge, den weitaus größten Raum ein, zeitlich und inhaltlich. Diese Tatsache allein sollte die Liturgiewissenschaft bewegen, das gesamte Proprium aller Meßformulare — allerdings in mühseliger Kleinarbeit — genauestens unter die Lupe zu nehmen, den jeweiligen Charakter der einzelnen Stücke zu studieren und ihre Funktion innerhalb der Meßfeier aufzuzeigen. Solange diese Pionierarbeit noch ausständig ist, von einigen wenigen Vorarbeiten abgesehen, kommt es zu keiner richtigen Ganzheitsschau der Meßfeier. Das aber ist gerade auch hier einfach notwendig! Darum kann die vorliegende Studie, so Wertvolles sie auch bietet, nicht restlos befriedigen, weil sie zu wenig ganzheitlich orientiert ist.

Linz a. d. D. Dr. Karl Kammelberger

Meßantiphonar. Die Psalmen und Antiphonen des Römischen Meßbuches für gemeinschaftliche deutsche Meßfeiern. Herausgegeben von Benediktinern der Erzabtei Beuron. (XII u. 640.) Freiburg 1953, Verlag Herder, Leinen geb. DM 4.20.

Mit diesem Buche tritt die Geschichte des Meßbuches in der Muttersprache in das zweite, entscheidende Stadium. War bis jetzt das Meßbuch in erster Linie gedacht als Privatgebetbuch, als Hilfe zum persönlichen Anschlusse an das Beten des Priesters, so muß das Meßbuch seinem Wesen nach seine zweite Funktion als Feierbuch erst übernehmen, d. h. eine Übersetzung der Texte, besonders der Proprienlieder, bereitstellen, die zum lauten gemeinsamen Beten und Singen geeignet ist. Dieser Notwendigkeit erschließt sich nun erfreulicherweise das älteste deutsche Meßbuch, der „Schott", und mit ihm der „Bomm". Im vorliegenden „Meßantiphonar" werden die Proprienlieder in einer neuen Übersetzung dargeboten. Dadurch wird die Möglichkeit gegeben, von der üblichen Form der Gemeinschaftsmesse, in der das Proprium durch mehr oder minder passende Kirchenlieder ersetzt ist, weiterzuschreiten zur vollen Form mit den eigentlichen liturgischen Texten.

Sehr begrüßenswert ist die Beigabe der Zwischenpsalmen zu den einzelnen Antiphonen, die es ermöglichen, die Antiphonen responsorial, d. h. wiederholend zu beten, denn nur so können sie ihre Aufgabe im ganzen der Meßfeier erst richtig erfüllen. Die Übersetzung selbst wird naturgemäß nicht volle und allgemeine Zustimmung finden. Die Herausgeber sind sich darüber selbst im klaren und sagen es auch im beigegebenen Nachwort. Sie wollen ihre Übersetzung auch gar nicht als ein Endgültiges hinstellen, sie soll „erst Anfang" sein. Eine frühzeitige Autorisierung ihrer Arbeit wollen also auch die Herausgeber nicht, und es sei davor auch hier gewarnt.

Die vorliegende Übersetzung ist übrigens schon der zweite größere Versuch einer „Feierübersetzung" der Proprienlieder. Der erste Versuch liegt bereits seit 1945 vor im Meßbuch „Weg des Lebens", herausgegeben von der Katholischen Schriftenmission, Linz. Auch an dieser Übersetzung wurde von

einer großen Arbeitsgemeinschaft und einer praktischen Übungsgemeinschaft (Priesterseminar) fast zehn Jahre gearbeitet. Vielleicht gibt ein Vergleich zweier Übersetzungen am besten Einblick in die verschiedenen Möglichkeiten, bzw. Schwierigkeiten einer solchen Arbeit. Es sei als Beispiel für fast alle anderen Übertragungen die Christkönigsmesse genommen.

„Meßantiphonar“	„Weg des Lebens“
Introitus	Introitus
Würdig ist das Lamm, das geschlachtet ward / zu empfangen die Macht und die Gottheit / Weisheit und Ehre und Kraft / Ihm sei die Herrlichkeit und das Reich / von Ewigkeit bis in Ewigkeit.	Würdig ist das Lamm / das geschlachtet ward / zu empfangen Macht und Gottheit / und Weisheit und Kraft und Ehre / Sein ist die Herrlichkeit und Reichsgewalt / in alle Ewigkeit.
Graduale	Graduale
Herrschen wird Er von Meer zu Meer / vom Strom bis an die Enden der Erde / Alle Könige der Erde beten Ihn an / alle Völker müssen Ihm dienen.	Er herrscht von Meer zu Meer / vom Strom bis an der Erde Grenzen / Ihm werden huldigen alle Könige der Erde / Ihm werden dienen alle Völker.
Alleluja	Alleluja
Seine Macht ist ewige Macht / nimmer wird sie vergehn / nimmermehr wird zerfallen Sein Reich.	Sein Herrschertum ist ewiges Herrschertum / das nie hinweggenommen wird / Sein Reich ein Reich, das nie zerfallen wird.
Offertorium	Offertorium
Verlange von Mir / und Ich will zum Erbe Dir geben die Heiden / zu Deinem Eigentum die Enden der Erde.	Verlange von Mir / und Ich gebe Dir die Völker zum Erbe / und zum Besitz die Grenzen der Erde.
Communio	Communio
Als König thronet auf ewig der Herr / Er segnet Sein Volk mit Frieden.	Als König thront der Herr in Ewigkeit / mit Frieden segnen wird der Herr Sein Volk.

Der „Weg des Lebens“ legt offenbar mehr Wert auf einen etwas geglätteteren Rhythmus, während das „Meßantiphonar“ vielfach härter klingt. Sicherlich ist es verständlich, wenn die langjährigen Benützer des „Weg des Lebens“ erklären, sie würden nur mit größtem Bedauern von „ihrer“ Übersetzung abgehen. Das ist verständlich, auch wenn man in Betracht zieht, daß das gewohnte rhythmische Klangbild gegenüber jeder neuen Fassung im Vorteil ist. Ein anderes Bedenken soll noch ausgesprochen sein: Die im zweiten Teil beigegebenen Psalmen sind nur zum geringen Teil der bekannten Guardini-Übersetzung entnommen. Das erregt allgemeine Verwunderung, da doch die Guardini-Übersetzung als „offizielle, im Auftrag der deutschen Bischöfe besorgte“ herauskam, also als eine Einheitsübersetzung, nachdem nach langen Überlegungen und Kämpfen die andere vorliegende Arbeit (von Athanasius Miller) zurückgestellt worden war. Es fragt sich jeder mit Recht, warum gerade im „Meßantiphonar“, das ja der Einheit dienen soll, diese Einheitsübersetzung wieder verlassen wird? Es geht doch unmöglich an, im deutschen Stundengebet der Vesper etwa eine andere Übersetzung zu benützen als bei der Meßfeier vielleicht desselben Tages. Dieser Umstand ist um so mehr verwunderlich, als doch einige Übersetzungen von Guardini genommen wurden. Warum aber nicht alle?

Ein noch schwereres Bedenken muß vorgebracht werden gegen eine nicht leicht begreifbare Inkonsequenz. Daß die Meßantiphonen abweichend von der neuen Psalmenübersetzung (Piana) übersetzt wurden, ist verständlich, sind doch die Meßantiphonen oft deswegen an ihre Stelle gekommen,

weil eben die „falsche" Übersetzung der Vulgata den einen oder anderen Vers als für die Liturgie passend erscheinen ließ. Aber wenn zu dieser Meßantiphon der Zusatzpsalm dazugesetzt wird, wäre es ohneweiters möglich, die Übersetzung zu nehmen, die im gleichen Buche rückwärts angegeben ist. Aber hier ist oft eine Verschiedenheit. Es tritt häufig eine für gemeinsame Feiern höchst verwirrende Situation ein. Sie sei an einem Beispiele dargelegt. In der Messe vom ersten Adventssonntag ist Ps 24, 1—3 Antiphon. Diese Verse sind mit Recht nach der Vulgata übersetzt. Der anschließende Psalm 24, Verse 5, 16 und 20, sind aber verschieden übersetzt gegenüber der Übersetzung des gleichen Psalmes im gleichen Buche rückwärts. Vers 5 vorne heißt: „Führe mich in Deiner Wahrheit und weise mich / denn Du bist mein Gott und mein Heil / ich harre Deiner den ganzen Tag." Vers 5 rückwärts heißt: „Führe mich in Deiner Wahrheit und lehre mich / denn Du bist mein Gott und mein Helfer / allezeit harre ich Dein." Eine völlige Verwirrung könnte nun eintreten, wenn dieser gleiche Vers bei einer anderen Gelegenheit, etwa der Adventsvesper, am gleichen Tage in der Guardini-Übersetzung gebetet werden soll. Denn der Psalm 24 im Meßantiphonar weicht auch von der Guardini-Übersetzung ab.

Alles in allem sei noch einmal gesagt: Bei aller Freude, daß sich auch die alteingeführten Meßbücher der Erkenntnis erschließen, die Übersetzung müsse auch eine Feierübersetzung sein, sei zur größten Vorsicht gemahnt gegenüber einer voreiligen Autorisierung, bzw. sei der Wunsch ausgesprochen, daß vor einer endgültigen Fassung die bereits vorliegenden Versuche in Österreich und auch in Deutschland selber zu Rate gezogen werden.

Linz-Urfahr Hermann Kronsteiner

Die Verheißung des Herzens. Zur Theologie des Ewigen im Menschen. Von P. Marianus Müller O. F. M. (Begegnung und Wandlung auf dem Heilswege der franziskanischen Theologie. Erster Band.) (XII u. 400.) Freiburg 1953, Verlag Herder. Leinwand geb. DM 12.80.

Dieses Buch ist als erster Band einer Trilogie gedacht. Im Innersten des Menschen ist der Ausglanz des Angesichtes Gottes zu suchen, der Abglanz des Schöpfers, das Ebenbild Gottes im Menschen, das sich in der Tugend der Liebe zeigt, die den Menschen auch nach dem Sündenfall zu Gott führen und mit Gott vereinigen will. Das begründet der Verfasser aus der franziskanischen Scholastik, besonders aus Bonaventura und Duns Skotus, und setzt sich dann mit dem Nihilismus Nietzsches, Sartres und ihrer Kreise auseinander. Zitate aus neueren Dichtern, darunter Rilke, dienen der Untermalung. Auf Beispiele aus der Kirchengeschichte hat der Verfasser verzichtet. Aber gerade das Wirken unserer großen Bußprediger und Missionäre überzeugt von dem Vorhandensein der göttlichen Liebe mehr als theoretische Erwägungen. S. 305 soll es wohl „Streben" statt „Sterben" heißen.

Stift St. Florian Dr. Adolf Kreuz

Das geistliche Leben. Biblisch-liturgische Betrachtungen für alle Tage des Jahres. Von W. Grossow / Otto Karrer. (896.) München 1953, Verlag „Ars sacra", Josef Müller. Halbleder geb. DM 16.80, brosch. DM 14.—.

Empfehlung ist schon der Satz: „Otto Karrer benützte die 6. holländische Auflage." Der Übersetzer hat seinen feinen Sinn in der Auswahl religiöser Texte schon oft erwiesen. Ein Betrachtungsbuch, das innerhalb von drei Jahren in sechs Auflagen erscheinen kann, hat dadurch seine Empfehlung. Die Betrachtungen sind kurz und prägnant, die Sprache ist einfach, der Stoff ist aus der Heiligen Schrift und Liturgie entnommen, die Ordnung ist durch das Kirchenjahr bestimmt. Das Ziel dieser Betrachtungen ist die „Beschauung", das innere Leben, das sich im Gebete äußert. Der Verfasser betrachtet das innere Leben als eine Art „Kunst um der Kunst willen"; es hat sein Ziel in sich selbst, es ist Funktion des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe; es ist Liebe, und was könnte höher sein? Wer von diesem Buche gekostet hat, wird es nicht mehr entbehren wollen. Es ist durchweht von

tief religiösem Geiste, von ernster Aszese geleitet, aufgeschlossen für alle Werte, von den besten Gesetzen innerlichen Lebens erfüllt. Von ihm aus zu persönlichem Beten zu kommen, bedarf nur mehr ein weniges. Es führt zum Gebet, und das Leben erfährt in diesem Gebete Wandlung. „Ars sacra" hat dem Buche eine vornehme, einladende Gestalt gegeben.

St. Pölten Dr. Alois Stöger

Thomas von Kempen, Nachfolge Christi. Übersetzt von Otto Karrer. (496.) Mit 29 Bildern von Professor Fugel. Mit einem Gebetsanhang. München, Verlag „Ars sacra", Josef Müller. Leinen geb. DM 8.50.

Sehr zu begrüßen ist bei dieser vornehmen und schön bebilderten Ausgabe der Nachfolge Christi, deren Übersetzung von dem bekannten Schweizer Schriftsteller Otto Karrer stammt, der Gebetsanhang mit einem praktischen Hinweis für die Verwendung der „Nachfolge" nach den verschiedenen „Witterungen der Seele". Als Geschenkbuch sehr zu empfehlen.

Linz a. d. D. Pfarrer Heinrich Mayrhuber

Gerrit Groote, Die Nachfolge Christi oder das Buch vom inneren Trost. Neugestaltet und übertragen von Fritz Kern. (211.) Olten und Freiburg im Breisgau, Verlag O. Walter. Leinen Fr. 8.40, kart. Fr. 6.45.

Schon längst waren aufmerksame Leser darauf gestoßen, daß das berühmte spätmittelalterliche aszetische Buch sich aus sehr unterschiedlichen Teilen zusammensetzt. Neben starken Kapiteln, die von großer Lebenserfahrung zeugen, stehen schwächere, fast weltfremde. Sorgfältige Untersuchungen bestärkten die Vermutung, daß der Augustinerchorherr Thomas von Kempen († 1471 auf dem Agnetenberg bei Zwolle) nur der Überarbeiter gewesen sei, daß jedoch der Inhalt selbst auf geistliche Tagebücher des großen Gerrit Groote zurückgehe, den Begründer der „Modernen Frömmigkeit" (Deventer, † 1384). Grootes Erkenntnis war — zum Unterschied von der typisch mönchischen Aszese des Hochmittelalters —, daß auch ein in der Welt tätiges Leben ein vollwertiges geistliches Leben nicht ausschließt. Es war dies der Anfang des großen Anliegens gewesen, das nach vielen Rückschlägen erst in unserem Jahrhundert der christlichen Laienbewegung zum segensvollen Durchbruch kam. Fritz Kern hat der vorliegenden neuen Übersetzung seine (im selben Verlag erschienene) kritische Ausgabe zugrunde gelegt. Man mag zum Verfasserstreit stehen, wie man will: Die Neufassung leuchtet wie ein von schwachen Übermalungen endlich befreites, formstrenges und farbenglühendes altes Fresko. Hier ist es einmal wirklich keine Übertreibung, zu sagen: Dieses schön ausgestattete Büchlein gehört in die Hand möglichst vieler Priester und christlicher Laien unserer erregten Tage.

Linz a. d. D. Prof. Josef Knopp

Das Apostolische Glaubensbekenntnis. Radiopredigten. Fünfter Band. Von Heinrich Suso Braun. (270.) Innsbruck-Wien-München 1953, Tyrolia-Verlag. Kart. S 32.—.

Diese Radioansprachen wurden 1952 über den Sender Tirol-Vorarlberg gehalten. Wie der Verfasser im Vorworte bemerkt, enthalten sie nicht die ganze Glaubenslehre, da manches Thema schon früher behandelt wurde und Wiederholungen vermieden werden mußten. Auch diesen Predigten kommen die schon bei Besprechung der früheren Bände hervorgehobenen Qualitäten zu. Sie sind im guten Sinne des Wortes modern, originell und vor allem zeitnah. Man darf allerdings nicht übersehen, daß sie auf das durchschnittliche Rundfunk-Publikum eingestellt sind. Auch dieser Band bietet dem Priester viele brauchbare Gedanken und Anregungen. Auch Laien, besonders auch suchende und fernstehende, werden daraus mannigfachen Nutzen ziehen.

Linz a. d. D. Dr. J. Obernhumer

Feriae Domini. Sonn- und Festtagspredigten. Von Emil Keller. Erster Band: Vom ersten Adventssonntag bis Christi Himmelfahrt. Zweite Auflage. (VIII u. 376.) Paderborn 1953, Ferdinand Schöningh. Leinen geb. DM 11.50.

Die Größe kleiner Dinge. Kurzpredigten von Abt Dr. Hugo Lang O. S. B. (Im Gnadenkranz des Jahres IV/1). (64.) München 1954, Max-Hueber-Verlag. Kart. DM 1.80.

Beim ersten Werk handelt es sich um eine Neuauflage von Predigten, die 1947 unter demselben Titel in Einsiedeln erschienen sind und in den folgenden Jahren ergänzt wurden. Der Band enthält Sonn- und Festtagspredigten (oft auch mehrere für einen Sonn- oder Festtag) für die Zeit vom 1. Adventssonntag bis Christi Himmelfahrt. Die einfachen, volksnahen Predigten gehen meist von einem Schrifttexte aus, sind klar gegliedert, mit Beispielen illustriert und lassen etwas von der religiösen Hingabe des Verfassers an die hohe Aufgabe der Wortverkündigung spüren. Da verschiedenste Themen behandelt werden, wird wohl jeder Prediger in dem Buche Material und Anregung finden, wenn ihm auch nicht alles zusagt.

Abt Hugo Lang von St. Bonifaz in München setzt in einem neuen Bändchen der Reihe „Im Gnadenkranz des Jahres" die Veröffentlichung seiner Kurzpredigten fort. Das Bändchen bietet elf Predigten über verschiedene Themen. Ansprechende Gedanken verbinden sich glücklich mit einer schönen, leicht faßlichen Sprache. Die Ausstattung des Bändchens ist dürftig.

Linz a. d. D. Dr. J. Obernhumer

Das freie Wort in der Kirche. Die Chancen des Christentums. Zwei Essays. Von Karl Rahner. (78.)

Wir stehen alle an der Front. Von Charles Péguy. Eine Prosa-Auswahl von Hans Urs von Balthasar. (100.)

Das Weizenkorn. Von Hans Urs von Balthasar. (112.) Zweite Auflage. Alle aus der Sammlung: Christ heute. Dritte Reihe. Zweites bis viertes Bändchen. Einsiedeln 1953, Johannes-Verlag. Kart.

Das erste Bändchen bringt uns zwei Essays des Innsbrucker Dogmatikers Karl Rahner. Im ersten Beitrage geht es um das Recht des Laien auf freie Meinungsäußerung in der Kirche, was wieder die Voraussetzung für das Aufkommen einer echten „öffentlichen Meinung" in der Kirche ist. Rahner untersucht darum auch zunächst die Frage, ob es in der Kirche so etwas wie eine „öffentliche Meinung" gibt, geben darf oder gar soll (5). Nach einer Begriffs- und Sinnerklärung geht er auf das Erfordernis einer öffentlichen Meinung in der Kirche näher ein, die es immer in ihr gegeben habe, die aber der kirchlichen Autorität gerade heute oft dringend von nöten sei. Der Verfasser untersucht dann die schwierige Frage nach den Grenzen und konkreten Weisen der öffentlichen Meinung in der Kirche und weist mit Recht auf die nicht geringe Mühe und Arbeit hin, die hier noch zu leisten ist. Rahner schließt mit einigen Forderungen, vor allem an den Laien in der Kirche, deren Erfüllung zum rechten Gebrauch des freien Wortes und damit zum Mittragen öffentlicher Meinung in der Kirche vorausgesetzt werden muß. Als Zweites bringt das Bändchen den im wesentlichen schon in „Wort und Wahrheit" (8, 3) abgedruckten bekannten Vortrag von Karl Rahner: „Die Chancen des Christentums".

Im zweiten Bändchen schenkt uns Hans Urs von Balthasar eine Auslese aus dem sonst für uns sehr unzugänglichen „ungeheuerlichen Urwald" (7) des Prosawerkes Péguys. Um „Kampf", „Kultur" und „Geschichte" kreisen diese aufregenden kleinen Kapitel. Welch tiefe Wahrheiten wirft uns dieser seltsame Christ, bald in brutalem Zorn, bald mit beißendem Witz, an den Kopf. Wie legt er unsere Wunden bloß, unsere faulen Kompromisse, unseren beamteten Heroismus, unsere konservativ gewordenen Revolutionen, unsere letzten Hoffnungen — auf Sparheft und Rente.

Ein seltsamer Christ und Pilger! Mit 20 Jahren wechselt Péguy aus der Kirche zum Sozialismus, mit 35 findet er seinen Glauben wieder, betet, wallfahrtet zu Unserer Lieben Frau von Chartres, als der erste jener Tausende von Studenten, Christen und Heiden, die ihm alljährlich zu Pfingsten dorthin folgen. Trotzdem stellt er sich irgendwie außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft. „Er will seine ungläubige Frau und seine Kinder, die er ohne Einwilligung seiner Frau nicht taufen lassen will, nicht im Stiche lassen . . . und auf einsamstem Außenposten verteidigt er das Geheimnis der Mitte" (8). 1914 fiel er als einer der ersten. „Auch wir werden ohne diesen Mann nicht auskommen" (9).

Das letzte zur Besprechung vorliegende Bändchen enthält die schon 1944 im Verlag Räber, Luzern, erschienenen Aphorismen Hans Urs von Balthasars um Gott, Mensch, Abschied, Christus, Liebe und Leben — tiefe Gedanken, zum Großteil aus der Feder des bekannten Theologen selbst, in die nur vereinzelt Worte von Minutius Felix, Basilius, Augustinus, Ekkehart, Teresa, Johannes vom Kreuz, Franz von Sales, Bérulle, Bossuet, Fénelon, Kierkegaard, der kleinen Theresia, Rilke, Jaspers und einigen anderen eingestreut sind.

Linz a. d. D. Dr. Ferdinand Klostermann

Kernfragen kirchlicher Kunst. Grundsätzliches und Erläuterungen zur Unterweisung des Heiligen Offiziums vom 30. Juni 1952 über die kirchliche Kunst. Von Karl Borromäus Frank. (144.) Wien 1953, Verlag Herder. Kart. S 22.—, DM und sFr. 3.80.

Prälat Professor Dr. Karl B. Frank kommentiert hier ausführlich die im Titel angeführte kirchliche Unterweisung. Im ersten Teile werden nach einer Abgrenzung der Begriffe von christlicher, religiöser und kirchlicher (sakraler) Kunst die Wesensmerkmale sakraler Kunst erläutert, die dem offiziellen und öffentlichen Kult zu dienen hat. Besonders eingehend wird dabei die bildnerische Symbolik behandelt. Der zweite Teil bringt im ersten Abschnitte dankenswert jene kirchlichen Erlässe und Kanones, die sich mit der sakralen Kunst befassen, so daß der Zusammenhang ersichtlich wird, aus dem die Offiziumsunterweisung ihre Zitate genommen hat. Der zweite Abschnitt deutet die konkreten Richtlinien aus, die in der Unterweisung bezüglich Architektur, Altargestaltung, bildlicher Darstellung, über die Diözesankommission für kirchliche Kunst, über die Künstler und über die Unterweisung der Weihekandidaten in kirchlicher Kunst gegeben werden. Den Abschluß bilden der Wortlaut der Offiziumsunterweisung, ein Literatur- und Inhaltsverzeichnis.

Frank unterbaut seine Ausführungen mit zahlreichen Belegen aus der einschlägigen Literatur, von denen als beherzigenswert das Testamentswort eines Limburger Bischofs zitiert sein soll: „So viel Kunstsinn sollte jeder Geistliche haben, daß er es als Ehrensache betrachtet, wenigstens ein Kunstwerk in der Kirche zurückzulassen, die er jahrelang bedient hat."

Das Buch leistet dem Priester sehr guten Dienst als Einführung in den umfangreichen Fragenkomplex neuer Kirchenkunst. Der moderne Künstler wird manches als zu eng empfinden.

Linz. a. d. D. Josef Perndl

Katechetik. Aufgabe und Methode der religiösen Unterweisung. Von Josef Andreas Jungmann S. J. (314.) Wien 1953, Verlag Herder. Leinen geb. S 74.—, DM 14.—, sFr. 14.—.

Wenn man das Inhaltsverzeichnis dieser neuen umfassenden Katechetik durchliest, ist man begierig, ob es dem Verfasser gelingen wird, über die üblichen, sehr umfangreichen Fragen hinaus das Wesentliche, dem modernen Wissensstande Entsprechende zu bringen. Man ist zum Schlusse überrascht, wie der Autor in klarer Zusammenschau diese Vielheit gemeistert hat und ein abgerundetes Ganzes bietet.

In der Behandlung der Einzelfragen wird zur besseren Einsicht in die Probleme zunächst vielfach erst der geschichtliche Werdegang klar herausgestellt. Stärkere Betonung findet in den weiteren Ausführungen die inhaltliche gegenüber der formalen Seite der Katechese. Nicht bloß die allgemeine Methodik, sondern auch die Bibel-, Liturgie- und Katechismus-Katechese sind nach der formalen Seite kurz behandelt. Auch in den Einzelfragen der katechetischen Methode macht sich eine Wende vom Formalen zum Inhaltlichen bemerkbar. Trotzdem sind aber einige moderne katechetische und unterrichtsmethodische Fragen, wie Arbeitsprinzip und Erlebnisunterricht, ausführlicher behandelt. Viel Gewicht wird auf Gebetserziehung, Liturgie, Meßfeier, Gewissens- und Gesinnungsbildung mit besonderer Einbeziehung des Lebensraumes des Kindes (Heimat, Natur, Technik, Weltbild) gelegt. Vor allem wird auch der Lehrstückkatechismus nach allen Seiten hin schön beleuchtet. Vom psychologischen Standpunkte aus wohltuend ist auch die Behandlung der Erstbeichte (Beichtspiegel, Todsünden, ungültige Beichten usw.).

Noch einige kritische Bemerkungen! Vielleicht kann man doch den 13- bis 14jährigen Kindern, was die „praeambula fidei" betrifft, mehr zumuten, als es hier geschieht. Die mehr oder minder klare Kenntnis des Geheimnisses der Mutterschaft wird wohl der Katechet in unseren Gegenden bereits in den ersten Schuljahren als bekannt voraussetzen müssen, nicht erst in den letzten Pflichtschuljahren (266). Die Aufklärung der Kinder mit 12 Jahren durch die Eltern kommt heute vielfach bereits zu spät (267). Ein kleiner Ruck in das Praktisch-Methodische, wie das in den Bemerkungen über Notengeben und Auswendiglernen geschah, hätte der vorliegenden Katechetik da und dort nicht geschadet, z. B. Tafelbild usw. Mögen viele Religionslehrer nach dieser wertvollen Anleitung zu einer fruchtbaren katechetisch-kerygmatischen Wegweisung des Kindes zu Gott greifen.

Linz a. d. D. DDr. Alois Gruber

Tausend-Bilder-Bibel. Herausgegeben von der Arbeitsstelle für religionspädagogische Hilfsmittel im Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, in Zusammenarbeit mit dem Deutschen Katechetenverein. Mit einem Vorwort von Bischof Dr. Joseph Schröffer, Eichstätt. Alleinberechtigte deutsche Übersetzung von „The Bible in pictures", herausgegeben von Rev. Ralph Kirby unter Mitarbeit von Prof. E. O. James, Prof. S. H. Hooke und P. Martindale S. J. (318.) 1066 Bilder. Leinen geb. DM 12.80.

Von der Barockzeit an bis heute wurde immer wieder der Versuch unternommen, umfangreiche, jeweils aus der Hand eines einzigen Künstlers hervorgegangene Bilderbibelzyklen herauszubringen. Auch im vorliegenden jüngsten Unternehmen stammen die 500 Bilder des Neuen Testamentes fast alle aus einer Hand. Bedenkt man, daß bei so manchem gern und häufig behandelten Stoff oft in einem langen Zeitraum nur die eine oder andere gültige Formung eines Themas gelang, so muß man befürchten, daß besonders heute einem Künstler die Kraft mangelt, eine derart umfangreiche Aufgabe allein zu bewältigen. Im ganzen haben sich im vorliegenden Werke neun moderne Zeichner zu einer Gesamtleistung vereinigt. Dieses Bilderbuch stammt aus England, wo es bereits weit verbreitet ist; nun wurde es auch für den deutschen Sprachraum herausgegeben. Es soll dem schaufreudigen, aber lesemüden Menschen unserer Zeit die heiligen Berichte nahebringen.

Bei aller Anerkennung des guten Willens wird man doch die Bedenken nicht verschweigen dürfen. Wenn man sich mit dem gequälten Vielzeichnen der Trickfilmproduzenten an das heilige Geschehen wagt, wenn Seite für Seite fünf, manchmal sechs Bilder in einer Art aneinandergereiht sind, wie man es sonst nur in Verkaufskatalogen sieht, so kann man sich des Eindruckes nicht erwehren, daß hier versucht wurde, Qualität durch Quantität zu ersetzen. Vermutlich wollten die Zeichner durch eine folkloristische Auswertung des orientalischen Milieus der herkömmlichen Art der Bibelillu-

stration ausweichen. Es steht aber erst noch in Frage, ob und wie weit dieses dem Milieu der Zeit Christi entspricht. Auch religionspädagogische Bedenken sind anzumelden, da die bedenkliche Nähe zum Märchen- und Sagenbild zur Profanierung der religiösen Vorstellungswelt des Kindes führen müßte. Es ist daher zu wünschen, daß diese Art von Illustrierung nicht Schule macht und die Bebilderung der kommenden Religionsbücher beeinflußt.

Linz a. d. D. Josef Perndl

In der Schule großer Menschen. Der Katechismus in Zitaten. Von Josef Fattinger. 2. Auflage. (808.) Innsbruck 1953, Verlag Felizian Rauch. Leinen geb. S 84.—.

Seit jeher wußte man Sprichwörter, Redensarten, Sentenzen, prägnante Aussprüche bedeutender Männer wohl zu schätzen. Mehrfach wurden sie gesammelt. Es war sicher eine gute Idee des unermüdlichen Sammlers Josef Fattinger, einen Zitatenschatz für die Zwecke der religiösen Unterweisung zusammenzustellen. In dem Buche kommen gegen tausend Autoren mit beinahe 8000 Zitaten zu Worte. Die Wahrheiten der katholischen Glaubens- und Sittenlehre erhalten durch das Zeugnis hochstehender Menschen „eine höchstpersönliche Note und eine individuelle Vertiefung" (Vorwort). Die Zitate sind in den österreichischen Katechismus eingebaut, dem auch der Text entnommen ist. Eine Nummer in Klammern verweist auf den deutschen Katechismus. Die erste Auflage dieses Zitatenkatechismus, die außergewöhnlich regem Interesse begegnete, wurde bereits im Jahre 1942 gedruckt, ist aber bei einem Bombenangriff restlos verbrannt.

Wenn man bei der Durchsicht dieser tausende Zitate etwas bedauert, so ist es der Umstand, daß auf nähere Quellenangaben grundsätzlich verzichtet wurde. Dadurch mag manches Diktum an Überzeugungskraft verlieren. Freilich wird man auch zugeben müssen, daß eine quellenmäßige Nachprüfung in vielen Fällen einfach nicht möglich ist. Einen Ersatz bietet ein ausführliches Autorenverzeichnis, das über die Urheber der einzelnen Aussprüche Aufschluß gibt und oft auch ihre weltanschauliche Einstellung charakterisiert. Hier sind allerdings manche Angaben überholt, da der Stand vom Jahre 1940 beibehalten ist. Auch einzelne Fehler haben sich eingeschlichen. Doch das sind nur Kleinigkeiten. Als Ganzes ist Fattingers neues Werk für jeden Seelsorger, vor allem für den Katecheten und Prediger, dem zur Illustration treffende Zitate willkommen sind, eine reiche Fundgrube.

Linz a. d. D. Dr. J. Obernhumer

Licht und Kraft. Das Wesen und Wirken der Gnade. (76.) Kart. S 12.60. — **Ein Wunderbad.** Das Sakrament der Gotteskindschaft. (64.) Kart. S 10.50. — **Der Ritterschlag.** Das Sakrament des Apostelgeistes. (Eine Firmlehre.) (86.) Kart. S 13.80. — 1. bis 3. Heft der Schriftenreihe „Göttliche Lebensgemeinschaft" (Katholische Sakramentenlehre) von Josef Fattinger. Innsbruck 1953, Verlag Felizian Rauch.

Eine Sakramentendogmatik für Laien in schlichter, leicht faßlicher Form! In vielen Zitaten kommen besonders die Kirchenväter ausgiebig zu Worte. Die eingestreuten Kurzerzählungen erhöhen die Anschaulichkeit und machen das Werk als Behelf für die Katechese und katechetische Predigten sowie (das 3. Heft) für den Firmungsunterricht sehr gut verwendbar.

Wels (O.-Ö.) Dr. Peter Eder

Das Wort an die Jugend. Zweiter Jahreskreis: Christus, die Offenbarung des Vaters. Von Dr. Alois Brems, Ottilie Moßhamer. Zweite, durchgesehene und verbesserte Auflage. (314.) Freiburg 1953, Verlag Herder. Halbleinen DM 12.50.

In christozentrischer Schau werden in jedem der drei Bände von Brems und Moßhamer die wichtigsten Wahrheiten und Forderungen der Glaubens- und Sittenlehre vermittelt, jeweils unter einem besonderen Gesichtspunkt: Christus wird der Jugend gezeigt als der Weg, die Wahrheit und das Leben. Dabei schließen sich die Verfasser eng an das Kirchenjahr an.

Im vorliegenden Band ist eine Fülle von Stoff in 25 Titeln (zum Großteil Glaubensstunden, einigen Werkstunden und einer Feierstunde) verarbeitet. Das Stundenbild ist methodisch hervorragend aufgebaut. Was gebracht wird, ist lebensnahe und mit einer Reihe von Beispielen aus dem Leben und aus der Literatur veranschaulicht. An die eigentliche Stoffdarbietung schließen sich jeweils noch mehrere Erzählungen und Buchangaben; Lieder und Gebete zum Thema werden genannt. Was unter den einzelnen Titeln geboten wird, ist so reichhaltig, daß man es leicht auf mehrere Stunden aufteilen könnte. Man kann Verfasser und Verlag zu dem Werk nur beglückwünschen — und noch mehr den Seelsorger, der es besitzt und benützt. Es leistet für Glaubensstunden wie für den Religionsunterricht an Berufsschulen und an höheren Schulen hervorragende Dienste.

Wels (O.-Ö.) Dr. Peter Eder.

Lager-Abc. Ein Handbuch für Lager und Fahrt. Von Drap. (160.) Wien 1953, Fährmann-Verlag. Kart. S 17.50.

Ein wichtiger Behelf für den Jugendführer, der mit Buben auf Lager gehen will. Das Büchlein ist freilich noch ziemlich ausbaufähig. In seiner jetzigen Gestalt braucht es jedenfalls die Ergänzung durch die „Bubenweisheit". Auch so fehlt dann noch das eine oder andere, z. B. unter der Rubrik „Erste Hilfe". Dafür könnte man andere Punkte kürzer fassen. Ob nicht eine andere Einteilung übersichtlicher wäre?

Wels (O.-Ö.) Dr. Peter Eder

Wir Mädel. Zusammengestellt von Willy Lußnigg. (160.) Wien 1953, Fährmann-Verlag. Kart. S 12.—.

Das Gegenstück zur „Bubenweisheit". Das Büchlein ist lebendig und leicht verständlich geschrieben. Das Zurechtfinden ist auch für das Jungscharmädchen nicht schwer. Der Inhalt ist reichhaltig. Für alle Mädel der Jungschar sehr wertvoll, für die Führerin geradezu unentbehrlich. Anregen möchten wir die Aufnahme der Verkehrszeichen und der Heilkräuter. Die Pilze müßten wohl färbig gezeigt werden, um halbwegs sicher erkannt zu werden.

Wels (O.-Ö.) Dr. Peter Eder

Die Universität in der Krise der Gegenwart. Rede beim Festakt anläßlich des 125jährigen Bestandes der Karl-Franzens-Universität Graz seit ihrer Wiedererrichtung im Jahre 1827. Von Rektor Prof. Dr. Dr. Karl Eder. — Rückblick auf die Entwicklung der Universität Graz. Von Prorektor Professor Dr. Walter Wilburg. (24.) Graz 1953.

Anläßlich des 125jährigen Bestandes der Universität Graz befaßte sich der damalige Rector Magnificus mit den Ursachen, die zur heutigen Unterbewertung der geistigen Arbeit und damit zu einer Krise des Universitätsstudiums geführt haben. Ein Bildungsideal, das mehr in die Breite als in die Tiefe geht, dabei aber möglichst vielen vermittelt werden soll und deswegen in den meisten Fällen über ein Kompendienwissen nicht hinausgeht, muß der Universität ihren Rang als Forschungsanstalt nehmen. Eine stärkere Siebung der Obermittelschüler, eine bessere finanzielle Ausstattung der Hochschulen, verbunden mit Autonomie in Fragen der Besetzung von Lehrkanzeln, der Studienpläne usw., könnten Abhilfe bringen.

Stift St. Florian Dr. Adolf Kreuz

Die Schiffahrt und Flößerei im Raume der oberen Donau. Von Ernst Neweklowsky. 1. Band (Schriftenreihe des Institutes für Landeskunde von Oberösterreich. Herausgegeben von Dr. Franz Pfeffer/5.) Lex. (624.) Mit 140 Bildern und 17 Tafeln. Linz 1952, Oberösterreichischer Landesverlag. Leinen geb. S 147.—, DM 32.60.

Das vorliegende Werk ist die reiche Ernte eines Mannes, der, von der berufsmäßigen Beschäftigung mit dem Wasser ausgehend, größere Zusammenhänge erkannt und in der Donau und ihren Zuflüssen vor allem ein

Lebens- und Wirtschaftselement des Menschen gesehen hat. So werden wir mit geographischen, hydrographischen und klimatologischen Dingen vertraut, wir lernen eine Unmenge technischer Einzelheiten, die sich auf die Schifffahrt beziehen, kennen; die wechselvolle Geschichte der Länder an der oberen Donau wird offenbar, Leben und Treiben der Schiffer, aber auch der von ihnen abhängigen Orte werden geschildert. Wir erfahren viel aus dem Bereiche der Volkskunde und des religiösen Brauchtums.

Zusammenfassend können wir sagen: Das Werk Neweklowskys ist eine Summa all des Wissens um die Donauschiffahrt. Der große Wert liegt vor allem auch darin, daß der Verfasser noch Gelegenheit hatte, durch seine Bekanntschaft mit alten Schiffsleuten die Verhältnisse früherer Zeiten unmittelbar zu erfahren. In der Gegenwart ist durch die Dampfschiffahrt und den Bau der Kraftwerke das Leben an der Donau weithin geändert, so daß Neweklowskys Buch bald die einzige Quelle für den Forscher sein wird.

Linz-Urfahr DDr. Norbert Miko

Am Herzen der Schöpfung. Ausgewählte Gedichte von Hanns Gottschalk. 3. Auflage. (64.) Linz 1953, Oberösterreichischer Landesverlag. Ausgabe für Deutschland und die Schweiz: Brentanoverlag, Stuttgart. Pappband S 19.60, Ganzleinen S 21.80.

Die Prärie am Jacinto. Von Charles Sealsfield. Bearbeitet von Dr. Otto Wutzel. (160.) Linz 1953, Oberösterreichischer Landesverlag. Pappband S 28.—.

Gewinnend wie der ansprechende Titel „Am Herzen der Schöpfung" sind diese ausgefeilten, durchgefühlten Gebilde lyrischer Kleinkunst und sie vermögen Ohr und Herz gleichermaßen zu erquicken. Aus dem bäuerlichen Lebenskreise, dem der Dichter selbst entstammt und in dem Seele und Schöpfung noch in ungestörtem Rhythmus schwingen, bezieht die feinsinnige Lyrik ihre reinen und überzeugenden Töne und ihre wesentlichen Motive. Das schlesische Gemüt aber verrät die starke Verbundenheit mit dem Geheimnis des Hintergründigen in unserer Welt, wie der Dichter selbst es einmal sagt und damit auch sein Wesen deutet:

„Wie aus einer Tiefe klopft es
in mein Sein,
wie aus einer Schale tropft es
in mich hinein."

Mit der Neuauflage der „Prärie am Jacinto" von Sealsfield-Postl ist das gute Jugendbuch um eine wertvolle Erscheinung bereichert worden. Das einst aufsehenerregende Kajütenbuch, das 1841 veröffentlicht wurde und die neue Welt erstmals in deutscher Sprache literaturfähig machte, hat seinen Spannungszauber vor allem auf die Jugend fast unvermindert bewahrt. Sealsfield-Postl, der Altösterreicher aus Mähren, könnte so manchen modernen Schriftsteller die edle Kunst lehren, wie man, ohne zu langweilen, bei aller romantischen Abenteuerlichkeit doch menschlich sauber und gehaltvoll bleiben und dazu noch sprachlich-literarische Ansprüche erfüllen kann.

Freistadt (O.-Ö.) Dr. Josef Krims

Im Herrgotts-Auto auf den Straßen der Diaspora. Von Ludwig Barbian S. V. D. (76.) München 1953, Verlag „Christ unterwegs". Kart. DM 1.90.

Die gewaltsame Austreibung so vieler Ostdeutscher, schamhaft „Umsiedlung" genannt, stellte die Kirche vor schwere Aufgaben, deren Lösung nach Überwindung des ersten Schocks beim Ende des Krieges tatkräftig in Angriff genommen wurde. Was so ein „fahrender" Pfarrer in einem von den Katholiken Hollands zur Verfügung gestellten Kapellenauto erlebt, wird in ernsten und heiteren Schilderungen erzählt. Trost kann der fromme

Tobias bringen, dessen Worte im priesterlichen Gebet am Dienstag wiederholt werden: „Ipse dispersit nos inter gentes. Ostendite illic magnitudinem eius."

Stift St. Florian — Dr. Adolf Kreuz

Eigentümer und Herausgeber: Die Professoren der Phil.-theol. Diözesanlehranstalt in Linz. — Verantwortlicher Redakteur: Dr. Maximilian Hollnsteiner, Linz, Harrachstraße 7. — Verlag und Druck: O.-Ö. Landesverlag, Linz, Landstraße 41. — Printed in Austria.

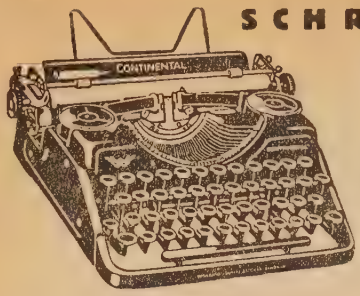
*

Hafnermeister
KARL AICHINGER
vormals Janzus
LINZ, HAFNERSTRASSE 29 **TELEPHON 25 62 36**
Erstklassige, prompte Ausführungen aller Arten Herde, Öfen, Kamine sowie Wandverkleidungen und Bodenbelag
SÄMTLICHE REPARATUREN

Holzschindeldach
NEUEINDECKUNGEN UND REPARAIUREN

Bekämpfung von **Hausschwamm,** Fäulnis, **Holzwurm** usw. durch **wirksame Imprägnierung**
DACHSCHINDELN UND IMPRÄGNIERUNGEN
Hans H. Großegger — Linz — Elisabethstraße 5
TELEPHON 25 74 25

ARCHITEKTURBÜRO
für kirchliche Bauten und karitative Anstalten
ARCHITEKT
Hans Feichtlbauer
Linz an der Donau, Auf der Gugl 2, Fernruf 2 47 59



SCHREIBMASCHINEN

MAYER

Fachgeschäft für den gesamten Bürobedarf

Reichhaltiges Lager in Schreib-, Rechen-, Büromaschinen Vervielfältigungsapparate / Eigene Spezial-Reparaturwerkstätte / Sämtliche Büroartikel / Große Auswahl in Füllhaltern / Reparaturen in eigener Werkstätte

Linz (Donau), Bischofstraße 11

Telefon 25 65 35

Alois Dobretsberger *Seit 1860*

DAS FÜHRENDE KLEIDERHAUS IN LINZ · LANDSTR. 28

▷ Spezialabteilung für Priesterkleidung, fertig und nach Maß ◁

▷ In eigener Werkstätte angefertigte Anzüge, Hubertus- und Wintermäntel ▷ Großes Stofflager für Maßbestellung und Verkauf ▷ Reiche Auswahl in Regenbekleidung, Plastikmänteln, Gummimänteln und Dirtl-Trench

---

ENGLER
INH. E. SCHILLE
LINZ · HAUPTPLATZ 23

Kirchensitztafeln

sowie alle übrigen Schilder in Porzellan, Email, Aluminium usw.

Porzellan-Grabplatten, mit und ohne Fotografie, für Grabkreuze und Grabsteine.

JOSEF ENGLER, INHABER EDUARD SCHILLE
Linz, Melichargasse 4a, Niederlage Hauptplatz 22

Reparaturen
Stimmungen
Ventilatoren
—
Orgel-Neu- u. -Umbauten

ORGELBAUANSTALT

GEBRÜDER MAURACHER

LINZ a. d. DONAU

STIFTERSTRASSE 21 — TEL. 21516

Gegr. 1818

130 Jahre Orgelbau in der Familie

Oberösterreichische
Glocken- und Metallgießerei St. Florian

Ges. m. b. H. / St. Florian bei Linz

KIRCHENGLOCKEN
aus echter Bronze in allen Größen
Elektro-Läuteanlagen System Hirschbrich

Der Beweis unserer Leistungsfähigkeit:
Die Stiftgeläute für
ADMONT, KREMSMÜNSTER, MARIAZELL
und die
„PUMMERIN" für St. Stephan

Teilzahlungen

Riesiges, ständiges Lager zur Besichtigung

Möbel für jeden Raum – für jeden Geschmack – für jeden Preis

LINZ
Herrenstraße 29
beim Neuen Dom
und **Stifterstraße 1**

Möbelhaus **ANDERL**

Bezugsbedingungen

Der **Inlandsbezugspreis** für den ganzen Jahrgang 102/1954 beträgt S 32.—, für den halben Jahrgang S 16.—.

Das Abonnement kann ganz- oder halbjährig eingezahlt werden.

Die Quartalschrift ist auch über den Buchhandel zu beziehen, doch bitten wir, allfällige Reklamationen nicht an uns, sondern an die betreffende Buchhandlung zu richten.

Ein Abonnement gilt als fortgesetzt, wenn nicht bis 1. Dezember die Abbestellung erfolgt ist. Bei Bestellungen während des Kalenderjahres liefern wir die bereits erschienenen Hefte nach.

Im **Ausland** kann die Quartalschrift durch folgende Buchhandlungen bezogen werden:

Australien: Speagle's Bookshop, Melbourne C. 1 (Victoria), 317, Collins Street.

Belgien: Ancienne Librairie Desbarax, Louvain, 24, rue de Namur.

Dänemark: Sankt Ansgars Boghandel, Kobenhavn, Bredgade 67.

Deutschland: Verlag Ludwig Auer, Cassianeum, Donauwörth, Bayern.

England: Parker & Son, Ltd., Booksellers, Oxford, 27, Broad Street.

Frankreich: F. X. Le Roux & Cie., Strasbourg, 34, rue des Hallebardes. C. c. t. Strasbourg 918.

Holland: Berkhout (W. Smolders), Boekhandel, Nijmegen, P. Brugmanstr. 18.
H. Coebergh, Boekhandel, Haarlem.
Dekker van de Vegt, N. V., Nijmegen, Oranjesingel.
Meulenhoff & Co., Amsterdam, Beulingstraat 2.
Wed J. R. van Rossum, Utrecht, Achter Het Stadhuis.
Swets & Zeitlinger, Amsterdam, Keizergracht 471.
F. J. Vugts, Boekhandel, Haaren N. B.

Italien: Buchhandlung Athesia, Bozen, Laubengasse 41.
A. Weger's Buchhandlung, Bressanone/Prov. Bolzano.

Luxemburg: O.-Ö. Landesverlag, Linz, Landstraße 41 (Österreich).
Librairie Clees-Meunier, Luxembourg-Gare, 15, rue du Fort Elisabeth.

Schweiz: O.-Ö. Landesverlag, Linz, Landstraße 41 (Österreich).

Südamerika: Libreria del Verbo Divino, Córdoba, Cura Brochero 551 Barrio Bustos, Argentina.

USA: The Moore-Cottrell Subscription Agencies, North Cohocton, New York. Stechert-Hafner Inc., Books and Periodicals, New York 3, N. Y., 31 East 10th Street.

Druck: Oberösterreichischer Landesverlag, Linz, Landstraße 41.

Theologisch-praktische QUARTALSCHRIFT

Herausgegeben von den Professoren
der Philosophisch-theologischen Diözesan-Lehranstalt
Linz a. d. Donau

Jahr 1954 1. Heft

Die „Theol.-prakt. Quartalschrift“ erscheint jährlich viermal im Laufe der Monate Jänner, April, Juli und Oktober.

Redaktion: Dr. Maximilian Hollnsteiner (Chefredakteur) und Dr. Johann Obernhumer, Linz a. d. Donau, Harrachstraße 7, Priesterseminar (Österreich).

Verlag und Administration: O.-Ö. Landesverlag, Linz a. d. Donau, Landstraße 41 (Österreich).

Wir bitten, Manuskripte, Besprechungsstücke und Tauschexemplare sowie alle Zuschriften, die den Inhalt der Zeitschrift betreffen, an die Redaktion, Bestellungen und geschäftliche Mitteilungen aber an den Verlag (Administration) zu richten. Anfragen möge Rückporto beigelegt werden.

Bezugsbedingungen auf der vierten Umschlagseite.

Inhaltsverzeichnis

des ersten Heftes 1954

Abhandlungen Seite

Die Erklärung von Proverbia 31, 10—31, durch Beda den Ehrwürdigen und Bruno von Asti. Von Prof. Dr. J. Obersteiner, Gurk (Kärnten) 1

Die Seltenheit der Himmelserscheinung des Jahres 7 vor Christus. Von P. Dr. Leopold Liebhart, Mautern (Steiermark) 12

Der geschichtsphilosophische Aufriß von Augustins „Gottesstaat“. Von Dr. Franz Neuner, Mühlheim am Inn (Oberösterreich) . . . 20

Weihe-Exerzitien. Von Dr. P. Erhard Drinkwelder O. S. B., Schwaz (Tirol) 26

Pastoralfragen

Katholik und Ehescheidung. Von P. Dr. Pax Leitner O. F. M., Schwaz (Tirol) 36

Pfarrmesse und Bination. Von Univ.-Prof. Dr. Josef Trummer, Graz 43

Der Ort der Frauenbeichte. Von Dr. J. Obernhumer, Linz a. d. D. 46

Ein merkwürdiger Fall von dissimulatio sacramenti. Von P. Alois Bogsrucker S. J., Wien 48

Mitteilungen

Jesus und die Frau. Von P. Anselm Rüd O. S. B., Herrischried bei Säckingen (Baden) 49

Zur Praxis des Kirchengesanges. Von P. Anselm Rüd O. S. B., Herrischried bei Säckingen (Baden) 51

Kanzel oder Ambo? Von P. Alois Bogsrucker S. J., Wien . . . 54

Aus der Weltkirche. Von Prof. Dr. Joh. Peter Fischbach, Luxemburg 55

Literatur

Eingesandte Werke und Schriften 67

Buchbesprechungen 69

Neues religiöses Kleinschrifttum 85

Inserate